64e ANNEE (7e SÉRIE) Nº 14 8 AVRIL 1954

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Codirecteur

Bulletin d'Ecriture Sainte

SOMMAIRE

I. — COMMENTAIRES ET ÉTUDES SUR L'ANCIEN TESTAMENT. — 1. A. Clamer : *La Genèse*. — 2. A. Parrot : *La Tour de Babel*. — 3. R. de Vaux, O. P. : *Les livres de Samuel*. — 4. G. Rinaldi, *I profeti minori*, fasc. I. — 5. Dom Duesberg et P. Auvray : *L'Ecclésiastique*. — 6. J. Trinquet, P. S. S. : *Habaquq, Abdias, Joël*. — 7. J. Steinmann, *Lecture de Judith*. — 8. A. Penna : *Baruch*.

II. HISTOIRES D'ISRAEL. — 9. G. Buysschaert : *Israël et le Judaïsme dans le cadre de l'ancien Orient*. — 10. P. Thivollier : *Le Peuple de Dieu*, I. *Des origines à la mort de Moïse*. — 11. P. Abel : *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*.

III. LE PROBLÈME DU CANTIQUE DES CANTIQUES. — 12. H. H. Rowley : *The interpretation of the Song of Songs*. — 13. P. Lucien-Marie de St-Joseph : *Le Cantique des cantiques*. — 14. P. Bea : *Canticum canticorum*. — 15. A. Feuillet : *Le Cantique des cantiques :* étude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse.

IV. DIVERS. — 16. P. Bonsirven : *La Bible apocryphe : en marge de l'Ancien Testament*. — 17. F. Amiot : *La Bible apocryphe : évangiles apocryphes*. — 18. *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, 26e fascicule. — 19. A. George : *A l'écoute de la parole de Dieu*. — 20. G. Vermès : *Les manuscrits du Désert de Juda*.

I. — COMMENTAIRES ET ETUDES SUR L'ANCIEN TESTAMENT

1. — Nous signalons avec joie la publication de *La Genèse* dans la Bible de Pirot-Clamer [1]. Le chanoine A. CLAMER, professeur au Grand Séminaire de Nancy et consulteur de la Commission biblique, donne ainsi au clergé un commentaire très détaillé, qui manquait encore. Ni l'étude de Chaine (*Ami*, 1949, p. 113-116), ni celle du P. de Vaux (*Ami*, 1952, p. 65-66), n'étaient des commentaires verset par verset. Le caractère de la collection, qui sera maintenant bientôt achevée, n'est pas d'abord d'exposer des recherches personnelles, mais plutôt de mettre à la disposition du grand public l'exégèse devenue classique. On lui demande de dire clairement la pensée qui tend à devenir commune et à remplacer, en les résumant, un certain nombre de travaux de détail, plus ou moins accessibles.

Le nouveau travail remplit parfaitement ce programme. L'érudition est vaste et il n'est aucun livre ou article important qui n'ait été assimilé. Mais les études qui sont le plus souvent citées restent celles de Chaine et de R. de Vaux.

Une introduction de près de 70 pages traite de la question du Pentateuque. On assiste aux progrès de la théorie critique qui a essayé de la résoudre. L'école de Graff (1866) - Wellhausen, précisant les recherches littéraires antérieures, discriminait quatre « documents » dans le Pentateuque : le Yahwiste (J) issu de Juda au IXe siècle ; l'Elohiste (E) issu d'Israël au VIIIe siècle ; le Deutéronome (D), daté de 622 et en rapport étroit avec la réforme de Josias ; le Code Sacerdotal (P) qui date de l'Exil ou peu après ; un travail complexe et progressif de compilation aurait amené le Pentateuque à sa forme actuelle, connue par Esdras. — L'école de Gunkel († 1932), sans rejeter la théorie précédente, la trouva insuffisante. Elle s'appliqua donc à scruter dans les récits, rangés par genres, les données plus anciennes, faisant, pour ainsi dire, leur préhistoire littéraire ; elle remontait ainsi dans le passé à des dates plus hautes que celles fixées pour les sources J et E. De même pour l'origine des textes législatifs (p. 23). — L'école d'Uppsal (Engnell) s'est attachée moins à la rédaction des sources qu'à la formation des traditions ; le culte a eu un rôle majeur dans cette formation (Pedersen, Weiser), (p. 24-25).

La critique catholique, qui avec Astruc (1753) [2] avait posé les premières bases de la théorie documentaire, assimilait avec prudence les éléments valables des théories qui se succédaient en se critiquant. On aboutissait ainsi à des formules plus souples qui sauvegardaient pleinement l'affirmation essentielle, c'est-à-dire la place de Moïse aux origines de l'histoire d'Israël, comme lanceur, chef et législateur. Plusieurs de ces formules sont citées, entre autres celle d'Allgeier (1937) : « Le Pentateuque est le produit du développement religieux au sein du peuple porteur de la Révélation, depuis Moïse jusqu'au temps qui a suivi l'Exil, sur le fondement des dispositions écrites par Moïse » (p. 26). Et celle-ci de Junker, à propos de la législation : « Puisque l'évolution de ce livre de la loi conservait la base essentielle posée par le premier législateur, puisque son développement se faisait *à partir du dedans* comme une application

[1] La *Sainte Bible*, tome I, 1re partie, *La Genèse*, traduite et commentée par A. Clamer, Paris, Letouzey, 1953, 530 p., 1225 fr.

[2] On vient de célébrer son 3e centenaire. A cette occasion, le P. de Vaux lui a consacré une conférence au congrès biblique de Copenhague.

de ses principes généraux à la mobilité des circonstances extérieures, une telle loi pouvait encore, après mille ans d'évolution, porter tout entière, à juste titre, le nom de celui qui en avait posé la base »[3].

On sait que l'autorité ecclésiastique a guidé les efforts des exégètes catholiques par un certain nombre de documents qui s'échelonnent de 1906 à 1951. Clamer caractérise chacune des quatre « traditions » et des documents qui les fixent (p. 33-53) : le Yahwiste a été fixé à l'époque salomonienne, l'Elohiste peu de temps après, le Deutéronome aux règnes d'Ezéchias et de Josias, le Code Sacerdotal au temps de l'Exil. — On peut se demander si réserver le charisme de l'inspiration au dernier rédacteur n'est pas avoir de l'inspiration une conception un peu étroite (p. 57). Chaine avait déjà cette façon de voir (*Le Livre de la Genèse*, Paris, 1948, p. 511). — A la différence de ce dernier, C. traite assez longuement de la valeur religieuse du Pentateuque, en mentionnant notamment, de façon un peu envahissante, les typologies.

Dans le commentaire de la Genèse, nous ne pouvons faire que quelques sondages. — P. 102 ss. : rien n'est dit sur le genre littéraire du 1er chapitre de la Genèse. Ne serait-ce pas une *torâ* sacerdotale, récitée dans le Temple ? — P. 120 : la « monstruosité géographique » des 4 fleuves issus du même point ne serait-elle pas une transposition géographique du thème du vase aux eaux jaillissantes ? — P. 124 : à propos de la formation de la femme *ex primo homine* on aurait aimé voir discutée la théorie Lusseau-Hauret[4]. — P. 135 : le serpent (*Nahash*) est regardé comme le démon (*diabolo sub serpentis specie suasore*), d'après des commentaires postérieurs de Sap. II, 24 ; Jo. VIII, 44 et Apoc. XX, 2. *Avant* ces assimilations bibliques, ne peut-on dire *déjà* que le *Nahash* est une réduction des monstres anti-Dieu, bien connus dans la littérature sacrée ? — P. 141 : le Protévangile, à la suite de Coppens, est amené comme exemple d'un sens plénier : au regard de Dieu, le vainqueur du serpent et sa mère étaient « dès la première rédaction de l'oracle, entièrement déterminés ». Evidemment ! — P. 175-177 : le défilé des diverses opinions sur les « fils de Dieu » de Gen. VI, 2 ne permet pas de voir si C. opte en définitive pour des anges (*probabilius*) ou des Séthites. — P. 256 · Melkisédech est plutôt à comprendre « Sédek est roi » que « Sédek est mon roi ». — P. 257 : n'aurions-nous pas dans le pain et le vin de Melchisédech l'indication d'un repas d'alliance (*Ami*, 1952, p. 33) ? — P. 400 : lire « Yahvé-ma-bannière » et non « ma barrière ». — P. 498 : en XLIX, 10 on lirait volontiers : « jusqu'à ce que vienne celui à qui appartient [le jugement] » d'après Ez. XXI, 32. La conjecture *môshel* (Gressmann) méritait examen : « jusqu'à ce que vienne le Dominateur ». — Ajoutons que Dhorme ne traduit plus Yahvé par « il crée » (p. 66) mais par « il est » (*Ami*, 1953, p. 629).

* *

[3] Clamer cite *ad sensum* ce passage que nous empruntons textuellement à H. Junker, *Das Buch Deuteronomium*, Bonn, 1933, p. 15-16.

[4] Dans la formation du corps d'Eve, Dieu utilisa celui d'Adam à titre de cause exemplaire. Voir *Ami*, 1950, p. 617-618 qui donne références à Lusseau et Hauret.

2. — A. Parrot poursuit la publication de ses « *Cahiers d'archéologie biblique* », dont nous avons déjà parlé (*Ami*, 1953, p. 66). *La Tour de Babel*[5] est le résumé attrayant d'un grand ouvrage paru récemment et intitulé *Ziggurats et Tour de Babel*[6]. Le résumé et, déjà, le complément. Car, si, en 1949, P. avait inventorié 33 tours sacrées, attestées en 27 villes mésopotamiennes, à la fin de 1952 il en dégageait une autre encore à Mari.

Il étudie l'évolution du concept architectural : sanctuaire sur haute terrasse, puis dès la fin du IVe millénaire, tour à étages, où l'on compte 3, 5 ou 7 degrés. La tour de Babylone s'appelait : « Maison du fondement du ciel et de la terre », celle de Larsa : « Maison du lien du ciel et de la terre ». Ces noms sont précieux en ce qu'ils commentent les données archéologiques : d'après ces dernières, les ziggourats sont, à leur sommet, des temples d'accueil où la divinité prenait contact avec la terre. « Au lieu d'un poing fermé dressé en défi vers le ciel... une main tendue vers ce même ciel (p. 5), émouvante anticipation d'Is. LXIII, 19 : « Oh ! si tu déchirais les cieux et si tu descendais ! » L'auteur de Gen. XI, à cause de la signification de Babylone, symbole de paganisme et d'oppression, a inséré le récit de la Tour dans la suite des révoltes de l'humanité contre son Dieu.

* *

3. — Les *livres de Samuel* sont parmi les plus riches en « points de départ » : l'avenir dynastique et messianique s'y oriente ; le sacerdoce sadoqite y dit ses origines ; on y voit les débuts du prophétisme ; une peinture extrêmement détaillée et vivante est faite de l'état moral et religieux d'Israël, dénotant la persistance de tabous et d'interdits archaïques, d'idées sur la sanction et le péché, dont la connaissance exacte permettra de mesurer, ensuite, par comparaison la montée du Peuple de Dieu ; surtout un portrait objectif est tracé de David vers qui tend tout le dessein de l'ouvrage et dont l'avenir exploitera à fond la grandeur.

Le R. P. de Vaux, O. P., directeur de l'Ecole biblique de Jérusalem, vient de traduire et de commenter cet ouvrage, avec sa maîtrise coutumière, pour la Bible de Jérusalem[7].

La préface et surtout les notes nous font sentir le problème littéraire du livre, où sont combinées ou juxtaposées des traditions diverses sur les débuts de la période monarchique. Il est classique, par exemple, de discerner, en I Sam., une version monarchiste de l'institution de la royauté (IX ; X, 1-16 ; XI) et une antimonarchiste (VIII ; X, 17-24 ; XII), celle-ci donnant lieu à une satire (VIII, 10-19) qui se situe longtemps après Salomon (p. 46) ; les deux traditions s'harmonisent dans une vérité supérieure : Israël ne peut pas avoir un roi « comme les autres nations », mais son roi sera le représentant de Dieu et l'instrument de ses grandes œuvres (p. 16). Deux unités littéraires retiennent notamment l'attention de l'auteur. Une histoire de l'arche (I Sam. IV-VI), continuée par une autre main en II Sam. VI, puis en I Reg. VIII, 3-11, et qui se

[5] Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1953, 58 p., 320 fr.

[6] Paris, 1949, 237 p., 16 planches, 150 figures.

[7] *Les Livres de Samuel*, Paris. Ed. du Cerf, 1953, 244 p., 660 fr.

signale par son humour, apparenté à celui de l'histoire de Samson (p. 33, 37). Surtout l'histoire de la famille de David (II Sam. IX-XX, continuée en I Reg. I-II) écrite par un témoin oculaire, dans la première partie du règne de Salomon. « Son auteur appartenait à l'entourage de David, probablement aux milieux sacerdotaux de Jérusalem ; on l'a identifié avec Ahimaas, le fils de Sadoq, ou avec Abiathar. Il n'y a aucune raison décisive en faveur de l'un ou de l'autre, mais le fait qu'on ait pu hésiter entre des membres de deux partis opposés prouve l'objectivité de cette histoire » (p. 11) ; la traduction savoureuse qui en est donnée par le P. de Vaux nous la fait pour ainsi dire redécouvrir. — Les différents ensembles dégagés par a critique littéraire ont pu être déjà combinés vers 700, mais la composition définitive de l'ouvrage est influencée par les idées du Deutéronome et se situe pendant l'exil ou très peu avant (p. 12).

Le cadre historique est évoqué en quelques pages denses (p. 12-16). La conscience du danger philistin et aussi l'évolution des peuples voisins et congénères (Edom, Moab, Ammon) qui fondent, eux aussi, des Etats nationaux, est à l'origine de la royauté en Israël. Cette royauté est, avec David, une réussite, mais fragile, « un accident heureux », « un régime d'union personnelle ». David est le roi selon le cœur de Dieu (p. 17) ; il apparaîtra dans l'ouvrage du Chroniste (I Chr. XXII - XXIX) comme le roi idéal de l'état théocratique (p. 19) et à partir de la prophétie de Nathan (II Sam. VII) qui « marque le centre de l'ouvrage », « l'espérance messianique s'est alimentée aux promesses faites à la maison de David » (p. 18).

Cette prophétie est bien mise en relief, car elle est « l'origine d'un mouvement qui doit atteindre aux limites de l'univers » (p. 18). Elle fonde le messianisme dynastique. Il est curieux que dans le livre classique de H. Gressmann sur le Messie [8], il n'en soit pas question ! Cette prophétie est « ancienne, mais a été plusieurs fois remaniée » (p. 11), notamment par un travail deutéronomiste (p. 12). L'oracle original était en vers, mais le rythme a été à peu près détruit par les retouches postérieures (p. 160), parmi lesquelles il faut signaler l'addition des ℣. 10-11 a (qui élargissent la prophétie à tout Israël) et surtout du ℣. 13 (qui essaie de la restreindre à Salomon, alors que le contexte envisage toute la lignée davidique).

Nous signalons encore les notes, qu'on aurait voulu moins succinctes, sur le sacerdoce royal de David (p. 159, 167) ; ses fils sont ses assistants ou ses substituts dans les fonctions sacerdotales (II Sam. VIII, 18), ce qui a choqué le Chroniste (p. 167). Quant à l'histoire du sacerdoce sadoqite, la description de I Sam. II, 35-36 reflète l'époque de Josias (p. 29) ; l'origine aaronide de Sadoq fait question (p. 166) ; espérons que cette question délicate sera abordée dans le commentaire des *Chroniques* que vient d'écrire H. Cazelles [9].

Deux psaumes ont été introduits dans le texte. L'un au début de I Sam. C'est le Cantique d'Anne, « le prototype du *Magnificat* » ; faut-il vraiment l'apparenter aux psaumes II et XVIII et ne serait-il pas mieux placé dans les productions des *anawim* ? (p. 25). En II Sam. XXII, on a l'insertion du psaume XVIII, mis dans la bouche de David ; au ℣. 7, le temple dont il s'agit paraît être le sanctuaire céleste (A. Weiser, *Die Psalmen*, Gœttingen, 1950, I, p. 119).

* *

4. — La *Sacra Bibbia*, sous la direction de Mgr S. Garofalo, continue la publication de ses fascicules à une bonne cadence. Commencée en 1947, l'entreprise devait être achevée en cinq ans et il semble qu'elle ne sera pas trop en retard sur l'horaire. Le nombre et la qualité des collaborateurs, la présentation impeccable de l'éditeur Marietti, le souci d'information, l'ouverture aux problèmes font de cette publication italienne un événement exégétique.

G. Rinaldi, dont nous avons déjà présenté le *Daniele* (*Ami*, 1949, p. 597-598) vient de donner en 120 pages serrées une Introduction générale aux Prophètes, suivie de l'étude d'Amos ; le commentaire de tous les petits prophètes sera traité par cet auteur [10].

Nous n'avons pas en français l'équivalent de cette Introduction, qui résume les acquisitions des cinquante dernières années en un tableau clair, complet et instructif. Les questions historiques, psychologiques, littéraires et théologiques qui se posent au sujet des prophètes sont traitées successivement par un auteur qui ne se paie pas de mots et unit dans son exposé le sens de la tradition et celui du progrès. On lui sera reconnaissant notamment des éclaircissements sur la littérature prophétique et sur les formes typiques qu'elle emploie : l'oracle, le récit biographique (*Er-Bericht*) et le récit autobiographique (*Ich - Bericht*), dont Osée III fournit un excellent exemple. Avec raison, R. voit dans Osée I (récit biographique) un parallèle à Os. III et n'imagine pas une succession d'événements décrite par les deux chapitres (p. 100) ; cette observation littéraire aurait évité des méprises qu'on saisit même chez des critiques récents. — Le « Jour de Yahvé » est peut-être trop défini par la note de « définitif » (*il giorno del giudizio finale*, p. 49). En fait les « jours » que les prophètes attendent successivement, dont chacun emplit tout l'horizon d'un prophète donné, sont plutôt les « pivots » de l'histoire, ses bifurcations et ses tournants qui inaugurent une ère nouvelle ; des théophanies insérées dans une histoire que Dieu mène souverainement. Rinaldi semble en convenir p. 64-65, où il examine la difficile question de l'eschatologie ; il y a comme trois moment eschatologiques : le moment pré-messianique, le moment messianique et le moment ultime (la fin du monde), ce dernier qui intéresse plus l'exégèse du N. T. que celle de l'Ancien (p. 65) [1]. Le mal-

[8] *Der Messias*, Gœttingen, 1929.

[9] Avec les trois fascicules : *les Chroniques*, *Daniel* et *les Epîtres aux Thessaloniciens*, la *Bible de Jérusalem* sera terminée, cette année même.

[10] *I Profeti minori* (fascicule I) *Introduzione generale. Amos*, 1953, 218 p., 950 lire, dans la *Sacra Bibbia*, volgata latina e traduzione italiana dei testi originali illustrate con note critiche e commentate (chez Marietti, Turin). En dépôt chez Lethielleux, Paris. Les volumes sont grand in-8.

[1] On peut se reporter au nº de septembre 1953 de « *Lumière et Vie* » intitulé « *La fin du monde est-elle pour demain ?* » où la question est traitée sous son aspect biblique par A. Gelin (« *Jours de Yahvé et Jour de Yahvé* ») et M. Boismard (« *Le retour du Christ* »).

heur est que les prophètes n'ont pas fait de distinction claire et que l'expression « Jour de Yahvé » peut désigner l'intervention transcendante de Dieu à ces 3 stades. Est-il sûr (p. 65) que Is IX, 5 doive faire conclure que le Messie est participant de la divinité : ne serait-il pas plus sûr de traduire « Divin héros » plutôt que « Dio forte ». — Les pages consacrées à la datation des prophètes rendront service. On y voit que R. n'admet pas un double ministère d'Ezéchiel, l'un à Jérusalem, l'autre à Babylone, mais qu'il en fait uniquement un prophète de l'Exil (p. 114) ; la seconde partie d'Isaïe (Second Isaïe) est aussi placée dans ce cadre historique.

* *

5. — La fin du deuxième volume des « *Sages inspirés* », publié à la veille de la guerre par Dom Duesberg [2] contenait, nous semble-t-il, la meilleure portion de cet ensemble suggestif : le Livre de raison d'un bourgeois de Jérusalem (Ecclésiastique), puis : les mystères sauveurs de la Sagesse (Sapience). *Servasti bonum virum usque adhuc !* Le R. P. nous avait rendu sympathique Ben Sira.

Le commentaire plus précis qu'il nous donne aujourd'hui, avec la collaboration du P. Auvray [3] aboutit au même résultat. On dirait qu'une certaine affinité unit le vieux maître de sagesse et son exégète et le fait pénétrer par l'intérieur : « Ses leçons sont en général des maximes ciselées avec soin... Il aborde successivement, avec sa finesse de moraliste, les sujets les plus variés... Tout cela sans ordre apparent, avec des redites, des retours sur le même sujet... On songe aux *Essais* de Montaigne. En effet, de part et d'autre, même liberté dans le choix des thèmes, même nonchalance apparente, même bonhomie dans la manière de les aborder. Mais au fond quelle différence entre le gentilhomme sceptique du XVIe siècle et le vieux scribe consciencieux, tout imbu de l'étude de la Loi, enthousiaste de la religion de ses pères ! » (p. 12).

Ben Sira vit à l'époque de l'hellénisation : son ton traditionaliste paraît bien être dû à une vive réaction contre des nouveautés menaçantes. D. pense qu'il représente « un présadducéisme à la fois humain et religieux » (p. 18). Il essai de restituer ses orientations : goût de la sagesse, de la Loi, du culte, du passé glorieux que Ben Sira compare discrètement au terne présent dans une « histoire sainte en images d'Epinal ». Il fait revivre, au chap. XXXVI, l'aspiration messianique (le ch. LI provient peut-être des milieux esséniens). D. insiste sur l'importance que Ben Sira accorde à la mort en XL, 1-11 et XLI, 1-13 : inquiétude et peut-être pressentiment ? (p. 16). Nous avouons ne pas sentir cette vibration dans ces textes ; et XI, 26, absent du texte hébreu ne représente-t-il pas une influence pharisienne postérieure à Ben Sira ?

Le texte traduit est le texte grec, seul sûrement inspiré. Mais on s'aide de l'hébreu (retrouvé à la Genizah du Vieux Caire, en 1896 et 1931) pour corriger telle faute patente. Les leçons de l'hébreu, données en note, permettent des comparaisons pleines d'intérêt, qu'on aimerait voir soulignées à l'occasion. Ainsi en L, 24, le texte hébreu achevait l'éloge du grand-prêtre Simon II en souhaitant le maintien du souverain sacerdoce dans sa postérité pour toujours. Entre la composition du livre (vers 190) et sa traduction (vers 132-117), la dignité suprême avait passé à une autre famille, celle des Asmonéens. En III, 20 l'hébreu a :

aux humbles (anawim) il dévoile ses secrets (sod) ;

la pensée a plus de mordant qu'en grec :

il est honoré par les humbles,

surtout elle se relie à un thème magistralement traité par Ben Sira, celui de la pauvreté-humilité (*anawah*), carrément dégagée, semble-t-il, de toute attache sociologique.

Une table des thèmes — innovation dans la collection— achève ce bon livre et en facilite la lecture.

* *

6. — Voici le premier ouvrage de J. Trinquet, P. S. S., professeur au Grand Séminaire d'Issy : *Habaquq, Abdias, Joël* [4]. Le jeune professeur n'a point fui la difficulté de ces petits livres prophétiques, et en a présenté une exégèse ferme, justifiée et convaincante.

Pour *Habaquq*, il a exorcisé la séduisante théorie de P. Humbert [5] qui regarde le livret comme une liturgie prophétique de deuil accomplie au temps de l'invasion chaldéenne et comportant une série de plaintes contre un oppresseur mystérieux qui ne serait autre que Joiaqim. Pour T. ces attaques contre un roi de Juda, en plein temple, sont invraisemblables et nous avons ici, plutôt que le rituel d'une action cultuelle, le pastiche littéraire d'une liturgie. Le prophète l'a écrit vers 599-598 alors que les Chaldéens dévastaient déjà le pays, mais n'avaient pas encore pris Jérusalem. Habaquq, âme ardente et douloureuse, introduit quelque chose de neuf dans la prophétie : il a vu que les excès chaldéens dépassaient les exigences de l'ordre moral et que Juda, peuple victime, restait plus juste que son oppresseur. La grandeur d'Habaquq au milieu des angoisses est d'avoir cru que la nation juste vivra par sa fidélité. C'est le cœur de sa prophétie.

Abdias comporte deux sections enchevêtrées : la première est un oracle contre Edom dont semble dépendre Jér. XLIX et que T. fixe entre 550 et 450 ; la seconde est un oracle eschatologique sur le châtiment de tous les peuples, où Edom s'inscrit aussi en bonne place : on peut dater cette partie de 450 ; il s'agit là d'une double expression de la foi au juste jugement de Dieu : il semble cependant que, dans la 2e section, le jugement soit surtout vindicatif.

Joël se situerait bien entre 400 et 350. La 1re partie (I-II) est la description littéraire d'une liturgie à propos d'une invasion de sauterelles : ce fléau est présenté comme le début d'un châtiment plus ample qui menace le peuple d'Israël ; il est naturel qu'il fasse évoquer le Jour de Yahvé (I, 15 ; II, 1-2, 10-11). Un deuxième auteur (III-IV) a ajouté une partie apocalyptique sur le Jour de Yahvé qui, cette fois, tombera sur les nations et non sur

[2] Chez Desclée de Brouwer, 1939.
[3] *L'Ecclésiastique*, Bible de Jérusalem. Ed. du Cerf, 1953, 224 p., 600 fr.

[4] *Bible de Jérusalem*, 1953, 96 p., 270 fr. P. 10, lire *Joiakin* et non *Joiaqin*.
[5] *Problèmes du livre d'Habacuc*, Neuchâtel, 1949.

Israël ; cet auteur a interprété le fléau des sauterelles comme la préface du dernier bouleversement. A ce propos, on nous dit que le second auteur s'écarte des tendances universalistes du Second Isaïe, de Malachie, de Zach. IX-XIV et de Jonas (p. 69) ; est-il exact de ranger dans le groupe universaliste Malachie et le Second Zacharie ?

* *

7. — On se rappelle (*Ami*, 1953, p. 72) l'excellente introduction du P. Barucq à *Judith*, dans la Bible de Jérusalem. L'auteur reprenait, en la précisant, une idée présentée par le P. Lefèvre, s. j. (dans le *Supplément au Dict. de la Bible*, t. IV, c. 1315-1321, art. *Judith*) : « l'artifice voulu » de l'auteur aurait été de « mêler des faits réels appartenant à des époques différentes », que les lecteurs pouvaient aisément discerner ; de réaliser une sorte de concentration de situations bibliques, où apparaissait vaine, devant le dessein de Dieu, l'opposition des puissances du mal, sans cesse renaissantes : Madian et Ismaël, Assur et Babel, les Perses et les Grecs. Ainsi précisé le genre littéraire s'apparente à l'apocalyptique :

« l'idée foncière du livre est franchement apocalyptique. La lutte entre Dieu et l'impie se précise. Deux camps s'affrontent. Le parti de Dieu paraît voué à l'extermination. En réalité son triomphe est assuré et Dieu le réalisera par les moyens les plus inattendus. Alors le peuple saint, maintenant opprimé, montera triomphant vers Jérusalem. »

Judith veut dire « la Juive » : c'est un nom qui symbolise la nation en XVI, 4.

J. Steinmann vient de publier des notes de lecture qui reprennent la même hypothèse [6] en des chapitres alertes et convaincants. Avec une verve endiablée, S. nous montre les interférences de l'histoire. Par exemple, le Nabuchodonosor de *Judith*

« est une figure synthétique, exemplaire, symbolique et apocalyptique. C'est l'adversaire de Dieu. Il se survit à lui-même puisqu'il attaque les Juifs au retour de l'Exil. Il est contemporain de l'auteur de *Judith*. Il n'est d'aucun temps. Ce n'est pas un homme ; c'est une force, une idée incarnée, tel le Napoléon du folklore ou le roi Ubu. C'est l'orgueil et c'est Satan » (p. 24).

La géographie et la topographie sont flottantes : la malice de l'auteur « lui fait un plaisir de dérouter les savants pointilleux. Lorsqu'on croit saisir un itinéraire cohérent, il plante en pleine phrase un nom forgé comme ceux de Rabelais » (p. 45). Judith, originairement une petite héroïne locale de la guerre des Maccabées, devient, sous son calame, une des figures les plus grandioses de l'Ancien Testament :

« par elle prêtres et pharisiens, Esséniens et Samaritains, hellénisants et patriotes, juifs et ammonites se trouvent réconciliés pour l'écouter annoncer en triomphatrice la conversion du monde entier au vrai Dieu ! » (p. 133-134).

S. croit qu'on peut atteindre un état de la tradition antérieur à celui dont témoigne le livre biblique ; il traduit un texte publié par Gaster en 1894, et qui attesterait la persistance, au moyen âge, de cette plus ancienne tradition : la scène se passerait à Jérusalem même. Sur ce point, S. n'emportera sans doute pas l'adhésion de ses lecteurs : la ville de Béthulie constituait une difficulté ; quoi de plus naturel qu'on l'ait supprimée en transférant l'événement dans la capitale ? Sans parler de la pâleur du « midrash », qui le désigne littérairement comme un résumé.

* *

8. — Le petit livre de *Baruch* a été présenté et traduit par le chanoine A. Penna, dans la *Sacra Bibbia* [7]. Il n'y a pas joint, comme on s'y attendrait, la *Lettre de Jérémie* (Bar. VI). L'histoire littéraire de ce petit livre fut mouvementée comme celle du livre de Daniel « plus ou moins contemporain » (p. 14). P. laisse à Baruch, disciple et secrétaire de Jérémie, la paternité de la 1re partie (I, 1 à III, 8) : il s'agit d'une prière de confession et d'espoir. La 3e partie, écrit parénétique et prophétique, plein d'un ressentiment violent contre Babylone (IV, 5 à V, 9) ne semble pas de Baruch car ce serait lui supposer une extraordinaire longévité : cette partie semble dépendante, en effet, du Second-Isaïe, et Heinisch pense que nous entendons ici un disciple du grand Anonyme de l'exil (p. 13). Quant à la 2e partie (III, 9 à IV, 4) ou écrit de sagesse, elle est d'époque perse, sans que P. veuille préciser davantage (p. 12). Du reste parler ainsi de trois auteurs pour un si petit livre « n'est pas l'effet d'une tentative puérile pour éviter des difficultés ni une prétention de nouveauté exégétique » (p. 12). Nous pensons même qu'on aurait pu sans difficulté descendre plus bas pour la datation, jusqu'à l'époque du Siracide [8], mais Baruch est certainement un des écrits les plus délicats à dater et aussi à situer quant à ses diverses parties : ne serait-il pas issu de la diaspora égyptienne ? Comme c'est aussi l'un des moins expliqués chez les catholiques, on remerciera l'auteur de son commentaire précis et juste.

II. — HISTOIRES D'ISRAEL

9. — Un livre flamand de G. Buysschaert vient d'être traduit en français par D. van der Waeter sous le titre *Israël et le Judaïsme dans le cadre de l'Ancien Orient* [1]. Il veut être, pour les laïcs cultivés, une introduction aussi complète que possible à la lecture de la Bible.

Cette dernière est replacée dans son contexte historique : ce que nous savons de l'Ancien Orient, par les textes et par les fouilles, est résumé avec soin. Une centaine de pages sont consacrées à évoquer l'histoire et la civilisation égyptienne (p. 23-61), le monde sémitique et les éléments ethniques qui y apparaissent (p. 65-99), l'exploration du corridor syro-palestinien (p. 114-122). Après une introduction critique à la Bible, trop centrée peut-être sur l'exposé et la réfutation du système wellhausénien, on aborde Israël dans le cadre de l'antiquité (p. 123-215) sous les titres suivants : la Tradition primitive, les Patriarches, Moïse et son œuvre, la prise de possession de Canaan, les prophètes.

Le développement est très clair et généralement au point. Quelques réserves sont cependant à faire à propos de la révélation primitive dont on aurait

[6] *Lecture de Judith*, Paris, Gabalda, 1953, 136 p., 300 fr.

[7] *Baruch*, Marietti, 1953, 59 p., 250 lire.

[8] Voir notre *Jérémie*, *Lamentations*, *Baruch*, 1951, p. 287.

[1] In-8 de 392 p., 1150 fr. Beyaert, Bruges, 1953.

des traces chez les Sémites païens (p. 133), de la longévité des premiers hommes où l'on reconnaît gratuitement, semble-t-il, un fond historique (p. 133). — Le héros babylonien du Déluge est Umnapishtim, non Uta-napishtim (p. 132). — Silo a eu un temple de Yahvé, qui fut le sanctuaire national au temps des Juges, mais il est difficile de penser qu'il existait au temps d'Elie (p 160) et que David y prit l'arche pour la transférer à Jérusalem (p. 174). — Il est aussi difficile de prouver que « ha - Alma se traduit toujours par la Vierge » (p. 195, à propos d'Is. vii, 14). — Il arrive que la transcription des noms propres soit manquée : p. 198, le laïc cultivé lira que Joachim (au lieu de Joiachin) succède à Joachim ; p. 225 c'est l'opération inverse : le nom de père est assimilé à celui du fils : Joiachin succède à Joiaquin.

La 2e partie, de l'ouvrage traite du Judaïsme dans l'antiquité. Il s'agit de l'Exil et des périodes perse et grecque. Les pages les plus suggestives de tout l'ouvrage sont consacrées au travail d'historiographie et de synthèse qui se fit pendant l'exil (mise au point de l'histoire deutéronomique, composition finale du Pentateuque) et après (histoire du Chroniste, aux environs de 300). L'auteur admet qu'Ezéchiel a prophétisé en deux théâtres, la Palestine et la Chaldée, suivant l'hypothèse de Bertholet-Auvray ; que le Second Isaïe (Is xl-lv) se situe à la fin de l'Exil (p. 281) ; que le livre de Daniel concorde parfaitement avec les livres des Macchabées et que le grand adversaire du règne de Dieu est Antiochus IV Epiphane (p. 304).

On connaît l'écheveau chronologique Esdras-Néhémie ; il n'est pas parfaitement délié et la p. 238 aurait grand besoin d'un exégète ; pour le fond B. tient pour la théorie de Van Hoonacker : Néhémie d'abord (445), Esdras le second (398) [2]. Nous signalons les pages consacrées à l'espérance messianique (p. 291-311) dont G. dit très justement qu' « elle se confond avec toute l'histoire d'Israël » (p. 293) [3].

Par la clarté de son exposé, par l'érudition dont il témoigne, par les vues ouvertes qu'il amorce, l'ouvrage mérite d'être lu.

* *

10. — Le P. Thivollier, missionnaire des Fils de la Charité, poursuit son apostolat biblique populaire. Il avait commencé par le Nouveau Testament [4] ; le voici dans l'Ancien avec *Le Peuple de Dieu*, I. *Des origines à la mort de Moïse* [5]. L'illustration est abondante et de bon goût ; le commentaire, très adapté, court à travers les textes inspirés imprimés en italique ; le Pentateuque est donné en entier pour les portions historiques ; les parties législatives sont aussi traduites pour l'essentiel et groupées avec beaucoup d'habileté autour des dix commandements, dont elles sont, en fait, le premier commentaire (p. 276-312). Nul doute qu'il n'y ait là une réussite.

Un de nos correspondants se dit étonné de quelques expressions qu'il a repérées p. 187, 212, 216 ; l'auteur y évoque, à propos de certains récits de l'Exode, nos chansons de geste. Mais il semble difficile de ne pas aborder la question du genre littéraire de ces morceaux ; l'encyclique *Divino afflante Spiritu* a ouvert les esprits dans cette direction ; et il faut bien se souvenir, comme T. le dit équivalemment, que la geste est un genre littéraire où l'élément historique est à la base. — Pour la mort des premiers-nés égyptiens l'explication donnée dépasse les textes et ne semble pas très heureuse : il s'agirait d'une explosion de fanatisme des Hébreux qui auraient pénétré dans les maisons et jusque dans le palais du Pharaon (p. 200, 202). — De même l'explication des colonnes de feu et de nuée, quoique donnée sous toutes réserves, a le tort de trop rationaliser (p. 207). Il faut parfois savoir ne rien dire. — Enfin il arrive qu'une glose soit donnée à la place du texte : ainsi en Gen. xlix, 10 : « jusqu'au jour où viendra le Grand Héritier de son pouvoir, Celui qui doit étendre son empire sur tous les peuples de la terre » (p. 155). — En Ex. iii, 14-15, il ne faut pas traduire : « Je suis Celui qui est » (p. 178), mais « Je suis qui je suis », expression de transcendance divine (*Ami*, 1953, p. 685).

* *

11. — Le R. P. Abel, o. p., est mort. Il était arrivé à l'Ecole biblique de Jérusalem en 1897, à l'âge de 19 ans. Il fut, avec le P. Vincent, un des premiers compagnons du P. Lagrange. Son admirable labeur nous a donné une *Géographie de la Palestine*, des ouvrages sur *Jérusalem nouvelle* et *Bethléem* (ces deux derniers en collaboration avec le P. Vincent), une *Grammaire du Grec biblique*, un commentaire des *livres des Maccabées*. L'érudition a en elle-même une tentation de pesanteur : le P. Abel savait y mêler des réflexions savoureuses et quelques grains de sel. Avoir approché de tels hommes est une grâce, celle d'avoir vu unis la science, l'humanisme et la foi.

L'*Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe* [6] nous conduit de 333 avant J.-C. à 640 après J.-C., à travers près de dix siècles. L'ouvrage se divise en trois parties : la Palestine hellénistique (333-63) ; la P. romaine (63 av. J.-C. à 325 ap. J.-C.) ; la P. byzantine (325-640). Il s'agit d'une somme de renseignements bien groupés et dont la lecture n'est point pénible. Après le commentaire sur les livres des Maccabées, on avait besoin d'un exposé suivi sur les événements du iie et du ier siècles. Le P. Abel le fait, en s'efforçant de doser la part de chacun dans le déclenchement des luttes : Antiochus IV Epiphane n'est point un « épouvantail sanglant » (i, p. 113) ; on devine en son entourage tel personnage qui est partisan de la modération (i, p. 151) ; on nous montre les Romains « ne remuant pas le petit doigt » en faveur de Judas Maccabée (i, 164) ; l'épopée maccabéenne est décrite avec une précision dont il faut remercier l'auteur ; aucun

[2] P. 234 lire *péhah* à la place de *Péqah*.

[3] Pour Ezéchiel, la description du Temple et de la Terre (xl-xlviii) correspond-elle vraiment au stade final du salut, à situer *après* l'épisode de Gog (xxxviii - xxxix) ? Considérer ce dernier épisode comme une interpolation ultérieure est-il vraiment « une hypothèse simpliste » (p. 297) ?

[4] *Le Libérateur*, 352 p., 550 fr. est une « Vie de Jésus ». *Humanité nouvelle*, 704 p., 1.100 fr., traite du reste du Nouveau Testament. On trouve ces ouvrages (qui ont aussi des éditions abrégées) à Missions ouvrières paroissiales, 8, impasse Cloquet, Issy-les-Moulineaux (Seine); C. c. p. Paris 5723.13.

[5] In-8 de 400 p., 700 fr.

[6] Coll. « Etudes bibliques », Paris, Gabalda, 1952 ; 2 vol. de xv-505 p. et 406 p., 2.600 et 2.200 fr.

des coins et recoins du pays ne lui est inconnu, dont l'utilisation stratégique s'éclaire par les souvenirs récents de la guerre sioniste ; un peu de chaleur, peut-être, est-elle absente, quand il est traité de l'admirable figure de Judas Maccabée. On a réservé une place fort restreinte aux écrits de Qumrân (I, 285) : le midrash d'Habaquq y est daté de 100 - 80 av. J.-C.

Nous avons lu avec un très grand intérêt la partie relative à l'époque byzantine : nous n'avions pas en français de synthèse aussi complète : les constructions de sanctuaires, l'installation et développement du monachisme, l'évocation de grands personnages ecclésiastiques dans leurs luttes doctrinales, le pèlerinage d'Eudocie, l'Ecole de Gaza avec son humanisme chrétien, tout cela défile agréablement. Ça et là, l'auteur se fait moins sobre, esquisse un portrait de moine ou de savant chrétien et nous laisse ainsi entrevoir de quel côté penchent ses sympathies.

III. — LE PROBLEME DU CANTIQUE DES CANTIQUES

12. — « Il n'est aucun livre de l'Ancien Testament qui ait rencontré plus grande variété d'interprétation que le *Cantique des Cantiques*. Et l'on ne peut dire qu'il existe aujourd'hui un réel accord entre les critiques quant à l'origine et à la signification de l'œuvre. » Ainsi commence l'étude importante qu'H. H. Rowley — dont on sait l'autorité et la modération — vient de publier sur l'interprétation de ce livre ; elle est un résumé de l'histoire de l'exégèse et aussi une prise de position [1].

A. — L'interprétation *allégorique* se trouve dans la Mischna, le Targum et le Talmud. Sous la figure d'un amour humain, c'est en fait toute la suite des relations de Dieu avec son peuple qui serait notée ou tout au moins esquissée. L'exégèse juive a été reprise de façon trop systématique par le P. Joüon (1909) et Ricciotti (1927). A. Robert (1951) et D. Buzy (1948) ont purifié cette exégèse de ses exagérations manifestes et centré l'allégorie sur la période postexilique ; le poète inspiré chante l'amour renouvelé entre Israël et Yahvé ; aucune crainte n'en altère les ardeurs d'après Buzy ; il est encore à la recherche du pardon d'après Robert, qui voit inscrits dans l'allégorie le retour de Zorobabel, la reconstruction du Temple, les démêlés avec les Perses et la mission de Néhémie (voir *Ami*, 1952, p. 373-374). Pour Buzy, le Cantique est plus proche de la parabole.

Les allégoristes de l'ère patristique ont relu cette allégorie-parabole d'un point de vue chrétien : l'Epouse devient l'Eglise, la Vierge Marie ou l'âme individuelle dans leurs relations spirituelles avec le Christ ou avec Dieu. Cette exégèse a continué et s'est durcie chez un Cocceius (1665) en un tableau systématique de l'histoire ecclésiastique à coloration antipapiste. R. relève d'autres variétés d'exégèse allégorique : le rabbin Abravanel († 1509) et Rosenmüller ont pensé que le Cant. décrivait le roi Salomon à la recherche de la Sagesse ; Kuhn (1926) a ajouté : ce Salomon n'est pas celui de l'histoire, mais le type du chercheur de Sagesse. Lane (1898) et Nicholson (1921), se basant sur des analogies trouvées dans la littérature islamique, admettent que le Cantique, sous son sens érotique apparent, a une signification ésotérique mystique, la seule à laquelle il faut s'arrêter, puisque c'est la seule réellement visée par l'auteur. On se réclame notamment du poète Ibn-el-Farid (1182-1235), soufite du Caire, qui aurait donné, dans son *Diwân*, ce type de poésie, où le vulgaire cherche ce qui ne s'y trouve point. Les hommes charnels ne devraient pas lire de tels livres où les seuls spirituels perçoivent un dialogue divino-humain.

La force de l'exégèse allégorique, surtout quand elle se tient en certaines bornes et est ramenée à l'essentiel, c'est que la relation entre Dieu et son peuple est souvent représentée dans l'A. T. sous la figure du mariage, notamment chez les prophètes. Mais ceux-ci indiquent alors expressément qu'ils emploient une image. Rien de tel dans le Cantique, aucune allusion ni suggestion n'y peuvent être repérées, qui orienteraient le lecteur en ce sens (p. 199) [2] ; bien plus l'abondance des détails va bien au-delà de ce qui est nécessaire (p. 202) et certains seraient même gênants, comme VI, 8, à propos duquel R. demande ironiquement si l'on trouve ailleurs mention des concubines de Yahvé (p. 193). « Que nous puissions justement pour notre profit, trouver dans les images du Cantique, comme en toute expérience, des analogies des choses spirituelles, cela ne signifie pas qu'il fut écrit pour ce but ou que l'auteur avait en son esprit une telle idée » (p. 201).

B. — Rowley pour sa part, se rallie à l'idée de *chants d'amour humain*, composés par un seul poète (p. 212-213). Il est incapable d'y apercevoir un but didactique, comme serait d'aider à la promotion de la femme dans la société d'alors (Thils, 1921). La théorie qui voit dans ces poèmes des chants nuptiaux ayant servi pour des festivités de noces villageoises — théorie qui prévalut dans la critique indépendante pendant un quart de siècle (Budde, 1898 ; Siegfried, 1898) — lui paraît trop étroite. La sienne, qui correspond à celle de A. Bentzen (1949) pourrait être illustrée par ce mot de J. Chaine qu'il cite p. 234, en l'empruntant à l'*Initiation biblique* de Robert et Tricot (2e éd. 1948, p. 175) : « On peut penser à un amour moral, tel que le Créateur l'a voulu, celui qui unit deux jeunes êtres dans le mariage. Cet amour, qui est sanctifié par un sacrement dans la nouvelle alliance, a bien pu être chanté dans l'ancienne par un auteur inspiré. »

On aimerait ici quelques explications moins succinctes. On dit parfois que le Cantique, ainsi compris, serait un écrit purement *profane*. Mais il faut s'entendre. Le mystère de l'amour dès l'A. T. faisait partie du domaine du sacré : il était lié trop profondément à l'idée de bénédiction pour que quelque chose de religieux n'y fût pas impliqué : la religion de l'A. T. ne prend-elle pas l'homme

[1] *The interpretation of the Song of Songs*, dans *The Servant of the Lord and others Essays on the O. T.*, Londres, 1952, p. 187-234. L'étude, parue en 1937, a été mise au point quant à la bibliographie.

[2] Il est regrettable que R. n'ait pas examiné de près l'argumentation de A. Robert qui va à découvrir précisément ces allusions et suggestions par une voie nouvelle : elles restent implicites, mais leur nombre même est susceptible de faire impression.

en toutes ses démarches essentielles ? Aurait-on même eu l'idée d'appliquer à Yahvé la métaphore du mariage, si l'on avait compris platement et laïquement la démarche humaine qui servait de point de départ.

Ce point de vue éclaire peut-être le fait de l'introduction dans le canon, de nos poèmes (voir *Ami*. 1952, p. 373) [3].

C. — R. s'arrête encore, pour l'écarter, à l'interprétation *dramatique* du Cantique. Vulgarisée chez nous par J. Guitton (1934, voir *Ami* 1949, p. 119), l'hypothèse était, vers 1880, celle de la plupart des exégètes qui d'ailleurs ne s'entendaient ni sur le sens du drame, ni sur sa reconstitution. C'est que ce dernier point demande des prodiges d'ingéniosité. « Le commentateur est forcé de se livrer à un travail immense pour faire pénétrer son hypothèse dans le texte et l'y installer en maîtresse à force de *souplesse, de complaisance et de sous-entendus*. Les entrées et les sorties des acteurs, les apartés, les apostrophes à un absent, les gestes expressifs, tout doit être imaginé de toutes pièces. » Cette réflexion de Gautier (*Introduction à l'A. T.* 1914, t. II, p. 135) peut suffire. Ajoutons qu'on ne trouve dans le soi-disant drame aucune action : la situation reste la même au cours de ces 116 versets où l'on a voulu découvrir douze scènes (Guitton).

D. — Depuis 1922, une dernière interprétation a gagné du terrain, lancée par Meck. Le Cantique serait une survivance dans le yahwisme, d'*une liturgie* pour un culte de fertilité. Quand les Israélites conquirent la Terre Promise, ils trouvèrent dans le pays ces rites de fertilité, qui culminaient en une union de ceux qui représentaient le mariage de Tammuz et Ishtar. Il ne faut point nier que le culte de Tammuz fut un des tentations d'Israël (Ez., VIII, 14) et que la faculté d'assimilation était forte chez le peuple élu. Mais lui faire absorber de l'inassimilable, et en plein sanctuaire de Jérusalem (p. 223) et lui faire recueillir dans son canon une liturgie païenne, dépasse les limites du vraisemblable. A la rigueur, n'est-il pas plus obvie d'admettre que « certains traits empruntés à la mythologie étaient, chez les Juifs, comme chez nous, entrés dans le langage courant des amoureux et des poètes » ?

Trois ouvrages catholiques ont été publiés récemment sur le Cantique. Ce qui vient d'être dit aidera à les situer.

* *

13. — Le P. Lucien-Marie DE SAINT-JOSEPH, du Carmel de Lille, nous introduit à la lecture du poème, qu'a traduit André Chouraqui : « La rencontre dans ce volume d'un traducteur juif et d'un préfacier chrétien s'inspire d'un esprit d'amitié aux sources communes de leur foi respective » [4]. La traduction est belle, encore qu'un peu tendue ; des notes expliquent ce qui paraît moins clair, notamment les hébraïsmes rendus littéralement. L'interprétation est allégorique : « ce poème a été voulu comme une allégorie, c'est-à-dire comme une fiction littéraire dont le sens immédiat et réel est autre chose que ce que signifient les images utilisées » (p. 13-14).

Le Cantique est divisé en sept poèmes, comme chez le P. Buzy : le sujet de ces pièces ne varie pas ; la signification essentielle du Cantique ne serait pas modifiée si l'on changeait de place les poèmes qui le composent (p. 24). « Le Cantique est supra-historique : il chante la Transcendance de l'amour de Dieu pour son peuple et la joie de celui-ci de se savoir aimé de son Dieu » (p. 25) ; on n'a rien à changer au texte pour l'appliquer à l'amour du Christ pour l'Eglise, et l'application à l'âme individuelle reste aussi dans le domaine du sens littéral (p. 26). L'auteur a donné à chaud son expérience mystique, comme S. Jean de la Croix (p. 68). On analyse finement la psychologie de l'amour spirituel dans le Cantique : la contemplation admirative que Dieu voue à l'Epouse est l'admiration de l'artiste devant l'œuvre qu'il a produite : « c'est toute la théologie de la grâce qui est poétiquement exprimée » (p. 49) ; les joies de l'union sont exprimées en des formules qui s'explicitent en saint Jean de la Croix (p. 60).

Il est bien intéressant qu'un fils de l'illustre Docteur nous ait introduit à une lecture mystique du Cantique. Si le sens littéral apparaît souvent dépassé, on est conduit sans heurt à ces approfondissements, par un guide au style limpide.

* *

14. — « Quant à voir [dans le Cantique] une suite chronologique retraçant l'histoire d'Israël, toute la virtuosité méritante de certains exégètes n'entraîne qu'une bien maigre conviction. »

A cette réflexion de l'auteur précité (p. 24), le R. P. BEA, ancien recteur de l'Institut biblique fait écho [5] : le sens littéral est allégorique, ce qui ne veut pas dire que tous les détails et toutes les images aient une portée significative, comme l'ont voulu les rabbins du Targum ; mais qu'ils ont souvent un rôle de simples ornements, comme c'est habituel dans les paraboles (p. 6) ; en conséquence, invitation à la discrétion « ne explicationes absonæ et contortæ proponantur, a quibus exegetæ sane non semper abstinuerunt » (p. 7). L'Epouse est le Peuple de Dieu, mais principalement le peuple qualitatif : ce qui donne au Cantique un sens messianique (p. 7) ; et comme le peuple de Dieu est composé de membres, l'Epouse peut s'entendre — au sens conséquent et peut-être au sens plénier — de ces membres parmi lesquelles émine Marie (p. 8). Le Cantique ne date pas de l'époque hellénistique, mais préexilique (p. 15). Les dangers de sa lecture sont évoqués en moraliste averti : « lectoris christiani mens et attentio non in verbis et imaginibus materialibus hærere debet, sed inde statim ad al-

[3] Relevons l'opinion de A. George (*A l'écoute de la parole de Dieu*, p. 28) : « Est-ce une allégorie spécialement composée pour ce but sacré (chanter les amours de Yahweh et d'Israël) et dont les divers éléments possèdent une signification religieuse ? est-ce un antique recueil de chants de noces, enfin appliqué à Yahweh comme une parabole dont il ne faut pas presser les détails (transfert facilité par le fait qu'au retour de l'exil l'hébreu est devenu langue sacrée) ? La difficulté de trouver dans le Cantique une progression et une unité, l'incertitude des sens allégoriques, l'existence de semblables recueils de chants d'amour égyptiens, syriens, arabes, nous inclinent plutôt vers la seconde solution. »

[4] *Le Cantique des Cantiques*, Desclée de Brouwer, 1953, 115 p., 390 fr.

[5] *Canticum Canticorum*, novam interpretationem latinam cum textu masoretico et notis exegeticis, edidit A. BEA, s. j., Rome, 1953, in-8, 66 p.

[...]iora ascendat oportet » (p. 12). Une traduction latine très claire est donnée en face de l'hébreu ; des notes sobres guident une lecture spirituelle.

* *

15. — L'étude d'A. FEUILLET, P. S. S., professeur à l'Institut catholique [6] est une « défense et illustration » de la méthode exégétique utilisée par son maître et confrère A. Robert, p. s. s. pour l'étude du Cantique [7].

On a coutume de dire que rien, dans le texte, n'oriente vers l'idée d'une allégorie. F. dirait au contraire volontiers que tout y conduit, en vertu d'un jeu de références partout présentes. Le Cantique est une œuvre tardive (p. 194), chargée d'une poésie savante (p. 191) et subtile (p. 29) : comme l'ensemble de la littérature postexilienne, elle émane de cercles de lettrés qui passaient leur temps à étudier la parole de Dieu ; à en scruter de près les détails, « tous les détails » (p. 249), on s'aperçoit que ces détails se réfèrent aux Ecritures antérieures et ne s'expliquent bien que par elles. Réminiscences spontanées chez un auteur qui vit de la Bible et dans la Bible. Ainsi nous figurons-nous un saint Bernard ou un saint Jean de la Croix ou, sans sortir de l'A. T., le pieux psalmiste qui écrivit le psaume CXIX. Il faut donc retrouver ses schèmes mentaux et par une démarche pleine de sympathie rechercher ses sources, faire à notre tour du « comparatisme intrabiblique » (p. 242) : « les liens [du Cantique] avec la tradition prophétique qui célèbre le mariage de Yahvé avec Israël sont les plus étroits qui se puissent concevoir ; et ces liens sont suffisamment apparents : c'est avant tout, notre manque de familiarité avec la Bible qui nous empêche de les apercevoir » (p. 191-192). Le drame d'amour qui est au centre de l'écrit, ce « nouveau mariage » qui est « toute la thèse du Cantique » (p. 184), c'est-à-dire cette conversion aux appels divins qui s'achève en nouvelle Alliance, cela est déjà écrit en Is. LVI-LXVI et XXIV-XXVII (p. 125).

Avec une érudition, servie par une véritable virtuosité, M. Feuillet scrute le terreau biblique qui a permis au *Cantique* de germer. Sa démarche est, pour ainsi dire, à trois étapes. D'abord déceler les thèmes traditionnels et les étudier comme on ferait de pièces détachées : il s'agit d' « images et de formules qui sont comme autant de clichés auxquels l'Ecriture a attaché un sens théologique déterminé » : l'époux, l'épouse, le sommeil et le réveil, la formule chercher - trouver, le nouvel Exode, la lumière et les ténèbres, les bêtes sauvages symboles des ennemis, la montagne. Ainsi, pour ne prendre qu'un des thèmes, celui du nouvel Exode, il serait présent en I, 9 : « Yahvé compare la situation actuelle de son épouse à celle où elle se trouvait jadis quand elle était attelée aux chars du Pharaon, c'est-à-dire captive en Egypte et asservie aux corvées que lui imposaient les Pharaons » (p. 71) ; la référence serait aux textes où sont rapprochées les deux captivités, celle des ancêtres et celle que l'on subit à présent. — Une deuxième étape du travail consiste à prendre le Cantique comme un ensemble et à déterminer, tout au long de sa progression, son arrière-plan historique et psychologique en faisant appel aux passages parallèles des prophètes (p. 90) : parallélisme — ou mieux coïncidence — de situations (p. 196). Ainsi le 3e poème (III, 6 - V, 1) évoque l'arrivée à Jérusalem des rapatriés de 538 et s'éclaire par Is. LII, LIV, LV. — Enfin une troisième étape de recherches consiste à appliquer la méthode des parallélismes en épuisant tous les antécédents, de façon à situer le Cantique dans le développement doctrinal de l'A. T. (p. 139). Cette partie — la plus intéressante peut-être — étudie l'allégorie du mariage chez Osée, Jérémie, Ezéchiel, Second et Troisième Isaïe.

En bref « la clé du Cantique se trouve donc dans les parallélismes littéraires et théologiques que nous avons relevés et toute la valeur de notre démonstration dépend de la valeur de la méthode que nous avons mise en œuvre » (p. 192). Méthode « très objective et très féconde, capable de renouveler l'étude de maints problèmes exégétiques et valables pour l'interprétation, non seulement du Cantique, mais encore, quoique à des degrés divers, *de l'Ecriture toute entière*, Ancien et Nouveau Testament » (p. 197). Un certain nombre d'applications en sont données en terminant, notamment pour l'étude des psaumes XLV et LXXII et pour les Chants du Serviteur. Cet élargissement rend l'étude de F. encore plus importante : elle prend les allures d'un manifeste.

Nous avons dit ailleurs [8] l'importance de la méthode, qui se cherche depuis les environs de 1880 et qui a trouvé en A. Robert son théoricien. Il est sûr qu'elle donne la clef de *plusieurs* écrits bibliques. Il est permis de penser que telle application qu'on en fait — par exemple au ps. XLV — ne s'imposera pas. L'avenir dira si elle a résolu l'énigme du Cantique. En attendant, qu'on prenne le livre de F. : il nous entraîne à un tel amour de l'Ecriture qu'il est par lui-même une bonne action [9].

IV. — DIVERS

16. — La période qui va d'Alexandre le Grand à Jésus est moins bien documentée dans la Bible que les périodes antérieures. Ces siècles obscurs sont pourtant fort importants : jamais, sans doute, la prière juive n'a appelé plus passionnément le Royaume de Dieu ; la doctrine sur l'au-delà s'affermit ; le climat moral s'affine. Il y a là une préparation de terrain dont profitera le christianisme.

Par bonheur cette période est documentée par un certain nombre d'écrits parabibliques que les critiques modernes ont édités et étudiés avec soin et dont les découvertes de Qumrân, près de la Mer Morte, ont récemment allongé la liste. Dans ce travail, les catholiques ont été en bonne place. Nous leur devons des traductions critiques comme celles du Cardinal Tisserant (*Ascension d'Isaïe*, Paris 1909), de François Martin (*Le Livre d'Hénoch*, Paris, 1906), de Mgr Gry (*Les dires prophétiques d'Esdras* [*IVe Esdras*], Paris, 1938). On sait le rôle des Domini-

[6] *Le Cantique des Cantiques : étude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse*, coll. « Lectio divina », n° 10, 258 p. Paris, Ed. du Cerf, 1953.

[7] A. ROBERT, p. s. s. *Le Cantique des Cantiques*, dans la Bible de Jérusalem, 61 pages. Paris, Ed. du Cerf, 1951. Une 2e édition est sous presse.

[8] *Problèmes d'Ancien Testament*, Lyon, 1952, p. 105-107.

[9] On aimerait que la prochaine édition comporte une table des citations scripturaires.

cains de Jérusalem dans les découvertes de Qumrân et bientôt l'*Ami* signalera l'édition d'une première série de textes. Enfin des synthèses comme celle de Lagrange (*Le Judaïsme avant J.-C.*, Paris, 1931) et de Bonsirven (*Le Judaïsme palestinien au temps de J.-C.*, Paris, 1935) ont souligné depuis longtemps l'intérêt de cette littérature en marge de la Bible [1]. La désignation « Apocryphe » ne doit pas évoquer une idée d'ésotérisme plus ou moins suspect ou de courants hérétiques : un certain nombre d'Apocryphes furent même admis dans le Canon : le III^{e} Livre d'Esdras est toujours dans la Septante et le IV^{e} Livre d'Esdras est imprimé en appendice de notre Vulgate.

En français, nous n'avions pas un groupement pratique de ces divers écrits. Le *Dictionnaire des Apocryphes* de Migne, par Brunet, n'est pas sans valeur, mais il est lacuneux, et d'ailleurs introuvable. Aussi sera-t-on reconnaissant au P. Bonsirven, s. j., professeur à l'Institut Biblique d'avoir réuni les textes les plus intéressants dans un petit volume [2]. Les catholiques allemands ont avec P. Riessler (*Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsbourg, 1928), un recueil complet. Ici l'intention est différente. On a retenu ce qui a paru éclairer le Nouveau Testament. La plus grande partie de l'ouvrage comprend des transcriptions *in extenso* ; on a inséré aussi le résumé des passages omis. Un index analytique et parfois explicatif de 15 pages, en caractères serrés, constitue un guide commode pour cette forêt parfois un peu embroussaillée. On trouvera donc dans ce livre des extraits copieux de la littérature hénochienne, du *Livre des Jubilés*, des *Testaments des douze Patriarches*, des *Psaumes de Salomon*, des *Livres sibyllins*, de *la lettre d'Aristée*, de *la vie d'Adam et Eve*, de *l'Assomption de Moïse*, de *l'Ascension d'Isaïe*, du *IV^{e} livre des Macchabées*, du *IV^{e} Livre d'Esdras*, des *II^{e} et III^{e} Livre de Baruch*. Sous le titre « *La nouvelle Alliance de Damas* », on a placé à côté de *l'Ecrit de Damas*, découvert en 1896, de larges extraits des textes de Qumrân.

Daniel-Rops a écrit une introduction à ces textes. Il évoque les milieux divers d'où ils sont issus : Pharisiens, Esséniens, colonies de la Dispersion soucieuses de prosélytisme. Dans cette littérature se reflètent les événements tragiques, que ce soient les persécutions et les désastres venus de l'étranger (Antiochus Epiphane, Titus), ou les épreuves imposées par un pouvoir intérieur aux plus pieux des Juifs. Nous aurions aimé, à cette occasion, que fût mieux mise en lumière la signification du phénomène sectaire aux deux derniers siècles du Judaïsme.

A Daniel-Rops les Apocryphes de l'A. T. apparaissent dans leur ensemble supérieurs — objectivement et littérairement — à leurs homologues du N. T., quoique leur succès ait été moindre dans la chrétienté. Leur importance a déjà été notée ; mais Daniel-Rops s'élève avec raison contre ceux qui la majorent au point *d'expliquer* le christianisme par eux. En effet, il ne faut pas parler ici en termes d'explication, comme si le Christ était un simple écho, mais en termes de conditionnement. Il ne faut oublier ni la continuité du Christianisme avec le Judaïsme, ni la rupture et le dépassement qui a été opéré par Jésus-Christ [3].

[1] L. Bouyer, *La Bible et l'Evangile*, Paris 1951, p. 245-251 a montré que la tradition juive déborde le cadre des écrits inspirés et se saisit dans la littérature apocryphe ou rabbinique : « Il s'ensuit immédiatement que c'est une tâche de première importance pour la théologie catholique que de déterminer avec bien plus de précision et, dirais-je, bien plus de sympathie qu'on ne l'a fait encore, cette nébuleuse de la tradition juive ultime où est né l'univers chrétien et le Christ lui-même » (p. 250).

[2] *La Bible apocryphe : En marge de l'Ancien Testament*, dans la collection « *Textes pour l'histoire sacrée* ». In-8 de 338 p., 750 fr. Paris, Fayard, 1953.

* *

17. — F. Amiot, p. s. s., professeur au Séminaire St-Sulpice, a mis beaucoup de soin à grouper, introduire et annoter les *Apocryphes du Nouveau Testament* [4]. Ceci ne veut pas être un compliment passe-partout. Pour chaque œuvre, on nous renvoie aux éditions et aux travaux critiques, si bien que ce recueil apparaît comme une vulgarisation savante et est déjà un instrument de travail. La traduction est fluide, sans faux apprêt. A., traducteur de tout le Nouveau Testament, a évidemment du métier [5].

Commodément, on a dans ce recueil une vaste matière que ne laisse pas pressentir le titre. Car on n'y trouve pas seulement les évangiles apocryphes de l'enfance (*Protévangile de Jacques*, *Evangile du Pseudo-Matthieu*, etc.) et de la passion (*Evangile de Pierre*, *Evangile de Nicodème*, célèbre par le passage sur la descente du Christ aux Enfers), mais aussi les Actes apocryphes de Jean, Pierre, Paul, André et Thomas, ainsi que la fameuse *Lettre des Apôtres*, dont l'intérêt doctrinal et liturgique est considérable. *L'Apocalypse de Pierre* et celle de *Paul* terminent le recueil, qui commençait par un chapitre fort intéressant sur les *Agrapha*. On sait que ce sont des paroles du Christ ou des traditions le concernant qui ne se trouvent pas dans les Evangiles canoniques. On nous donne d'abord les « agrapha » qui constituent des variantes des manuscrits évangéliques, puis les « agrapha » du N. T. rapportés en Act. I, 4-8 ; XX, 35 ; I Cor. XI, 24-25 ; I Thess. IV, 15 et Apoc. XVI, 15 puis les « agrapha » cités par les Pères (notons celui-ci, rapporté par Origène : « Celui qui est près de moi est près du feu ; celui qui est loin de moi est loin du Royaume ») ; suivent les « agrapha » provenant des apocryphes ; puis les papyrus Egerton, publiés en 1935, sorte de centon de nos quatre évangiles qui constitue un témoignage précieux de l'existence du quatrième évangile au dé-

[3] Signalons un certain nombre d'imperfections. Coquilles d'impression (p. 10 : *fussent*, au lieu de *fût-ce* ; *supputait*, au lieu de *supportait* ; p. 14 : *Nanassé* ; p. 215 : *Vie latine*, au lieu de *version*). P. 17, la confession attribuée à Juda, dans les *Testaments des Douze patriarches*, est en fait celle d'Issachar (p. 137). P. 18 : est-il bien sûr que le texte hébreu de Gen. v, 24, avec le mot quasi-technique *laqah*, ne parle pas d'un transfert d'Hénoch près de Dieu au même titre que la Septante ? P. 18, on signale deux fois le III^{e} Esdras, dont malheureusement il n'est pas question dans la suite du livre. Enfin on aurait aimé quelques notes à propos de textes qui ne sont pas immédiatement limpides, par exemple sur le Messie d'Aaron et de Juda dans les *Testaments*.

[4] *La Bible apocryphe : Evangiles apocryphes*, dans la collection : « *Textes pour l'histoire sacrée* ». In-8 de 336 p., 650 fr. Paris, Fayard, 1952.

[5] Il y a aussi quelques traductions de Daniel-Rops ; certaines ont été empruntées, notamment quand l'original était en éthiopien (p. 275, 288).

but du IIe siècle. Les papyrus d'Oxyrhynque et — assez curieusement — la lettre d'Abgar terminent la série.

Daniel-Rops a écrit une introduction excellente à cette littérature complexe, où se mêlent le meilleur et le moins bon. Il y discerne, à côté de certaines tendances hérétiques, une propension fabulatrice qui veut combler les vides de l'Ecriture (p. 13) et aussi l'existence de certaines traditions valables. La vogue des Apocryphes au Moyen Age est soulignée en des pages souriantes, toutes parfumées d'humanisme chrétien.

* *

18. — *Le Supplément au Dictionnaire de la Bible* en est à son 26e fascicule [6]. L'édifice monte lentement mais se construit solidement sous la direction savante d'A. Robert, p. s. s., professeur à l'Institut catholique de Paris, qui a imprimé à l'ensemble une orientation informatiste, exégétique et théologique évidente. Depuis qu'il a assumé cette direction, les différents livres bibliques occupent, dans les colonnes du Dictionnaire, une place de choix (se rappeler l'*Isaïe* de Feuillet) ; il est regrettable qu'auparavant ce souci ait été moindre et qu'on ne trouve rien par exemple sur *Ezéchiel*, ni sur *Ecclésiaste*. On peut espérer que ces lacunes seront comblés quand on arrivera aux mots *Prophètes* ou *Sapientiaux*.

Le présent fascicule achève l'étude de la *Loi israélite* dont H. Cazelles montra la constance et l'évolution ; L. Cerfaux et J. Cambier traitent de *l'Evangile selon S. Luc* ; A. Lefèvre des livres des *Maccabées* (à propos du second, défini comme une « histoire pathétique » : « la limite est difficile à tracer entre ce genre, encore historique, et le genre rhétorique, s'exerçant sur des arguments empruntés à l'histoire, mais on serait tenté de dire que Jason et son abréviateur se tiennent de part et d'autre de cette frontière, Jason du côté de l'histoire, l'abréviateur du côté de l'art oratoire ») ; R. Pautrel date *Malachie* des environs de 445 et parle longuement du sacrifice pur en tout lieu : Malachie (II, 11) le conçoit tel « parce qu'il prend sa mesure dans le droit de Dieu ». — Dans ce fascicule, les articles *Malédiction et bénédiction* (A Lefèvre) et *Magie* (J. Largement, A. Massart, A. Lefèvre) touchent à des aspects mineurs de la théologie biblique.

* *

19. — Le P. A. George, s. m., professeur aux Facultés catholiques de Lyon, a mis au point, au cours des sessions des « Equipes enseignantes » 1950-1953, un guide de travail biblique dont on a plaisir à souligner l'intérêt [7].

C'est une gageure d'avoir pu, en si peu de pages et, en un style si limpide, assembler tant de renseignements d'ordre littéraire, historique et théologique : comment la Bible, parole humaine, marquée de nos imperfections et limitations, est en même temps message transcendant, Parole de Dieu; le déroulement de l'histoire d'Israël ; un classement chronologique et par genre littéraire des éléments de nos livres sacrés [8] ; même un choix d'ouvrages pour aborder l'Ancien Testament [9]. Ceci n'est encore qu'une introduction à la partie essentielle et la plus neuve. Cinq plans de travail (p. 32-77) abordent des thèmes très larges, qui embrassent toute la durée de la Révélation : le Peuple de Dieu, Dieu, le péché, la prière, l'espérance. A propos de chacun une méthode très pédagogique nous fait explorer la pensée religieuse de l'A. T., puis la compare à ses diverses étapes avec l'événement et avec la pensée du N. T. On se plaint parfois à notre époque de la manie qu'on a de « vulgariser » avant de « savoir » suffisamment : ici c'est un maître ès Ecritures qui communique sa connaissance et, comme il convient, nous la fait achever en prière.

* *

20. — Le P. G. Vermès, des Pères de Sion, vient de nous donner le livre de synthèse que nous attendions sur les manuscrits du désert de Juda [10]. Il a commencé à les étudier avec le P. Lambert, s. j., qui publia des articles remarqués dans *la Nouvelle Revue théologique*.

Fin 1952, au cours d'un séjour en Palestine, V. a pu connaître les sites et les documents et avoir des entretiens fréquents avec l'équipe de spécialistes groupés à l'Ecole biblique. L'abbé Starcky lui a communiqué les photographies suggestives qui illustrent l'exposé. Celui-ci n'est jamais aride, quoique bourré de notes et références. V. nous raconte par le menu l'histoire de la découverte des manuscrits et plus généralement tout le travail de prospection opéré dans le désert : on aimerait qu'une carte plus explicite nous guidât dans le dédale des grottes et rendît claire leur numérotation [1].

Cinq grottes ont fourni des manuscrits dans l'aire de Qumrân ; la dernière a été fouillée du 22 au 29 septembre 1952 et a livré des fragments en nombre et en qualité tels que la trouvaille de 1947 (1re grotte) serait dépassée en intérêt [2]. Nous restons ici sur notre faim, car aucun rapport précis n'a encore été publié sur les trouvailles de la 5e grotte, et pour ce qui est des grottes intermédiaires, leur butin, s'il est dénombré (*Revue biblique*, oct. 1953), n'est pas encore publié ; il comprend notamment (3e grotte) deux rouleaux de cuivre, non encore déployés, où un règlement de la communauté devait être gravé pour être affiché. Depuis la fin de 1951 on fouille également les ruines de Qumrân : le bâtiment apparut comme la maison-mère des Esséniens, où des salles communautaires furent dégagées, notamment un *scriptorium* avec les restes de deux grandes tables de bois et des encriers. Est-ce là que fut recopié une partie des manuscrits de Qumrân ? A côté du bâtiment, un

[6] « *Loi israélite - Mandéisme* », Paris, Letouzey, 1953.

[7] *A l'écoute de la Parole de Dieu*, 78 p., 200 fr. franco 250 fr., à « Equipes enseignantes », 18, rue E. Lacoste, Paris-12e. (C. c. p. 8863-49).

[8] Le psaume 110 « *Dixit Dominus...* » est classé comme psaume d'intronisation p. 26 et comme une prière pour le roi en guerre p. 59.

[9] Les plans d'étude portant également sur le Nouveau Testament, on attendrait qulques indications bibliographiques dans cette direction.

[10] *Les manuscrits du Désert de Juda*. In-8 de 216 p., 600 fr. Tournai, Desclée et Cie, 1953.

[1] A. Dupont-Sommer lui-même s'y est perdu dans son dernier livre (*Ami*, 1953, p. 259). La *Revue biblique* d'octobre 1953 contient cette carte précise p. 561.

[2] « Je ne crois pas exagéré de dire que ce qui reste à publier apportera plus que tout ce qu'on possédait déjà. On peut être assuré que l'équipe qui, à Jérusalem, a la responsabilité de ces travaux, s'efforcera de faire connaître le plus tôt possible tout le matériel » (R. de Vaux, dans *Revue biblique* 1953, p. 625).

cimetière avec 1.100 tombes bien rangées. La fouille de ce deuxième ensemble sera achevée cet hiver. — En 1952, un 3e ensemble (4 grottes) fut exploré dans la vallée sauvage du Wadi Murabba'at, plus au sud. Entre autres documents, on trouva des textes relatifs à la révolte de Bar Kokeba sous Hadrien, en 132-135. Vermès donne la traduction de deux de ces textes (p. 199-201). — Enfin est signalé le travail de l'expédition belge au Khirbet Mird, l'ancien site d'Hyrcania, construite par Jean Hyrcan. R. de Langhe conduisit l'opération (printemps 1953) et, outre les textes (tardifs) rapportés, acquit la certitude, après une exploration systématique de centaines de grottes, que la communauté de Qumrân s'était cantonnée sur une aire relativement peu étendue.

V. a traduit essentiellement les trouvailles de la 1re grotte de Qumrân, du moins les textes qui en ont été édités. Il y a joint *l'Ecrit de Damas*. A cet ensemble (p. 123-198), il nous introduit par une étude bien documentée et personnelle (p. 34-122), qui essaie de placer la communauté de l'Alliance dans son cadre historique. Elle a dû se former à l'époque de la lutte contre l'hellénisme, entre 200 et 170 av. J.-C. Elle est un mouvement parallèle à celui des Assidéens (I Mac., II, 42) ; la majorité de ce dernier parti se composait de laïques, alors que le nôtre sera clérical, gardant le flambeau du vrai sacerdoce (« les fils de Sadoq ») en face d'un sacerdoce usurpateur. L'asmonéen Jonathan, en 125 avant J.-C., s'arrogea la dignité pontificale et supplanta la lignée de Sadoq à qui Ezéchiel (XLIV, 15-16) avait promis, au nom de Yahvé, le sacerdoce perpétuel (p. 93). Il fit dévier, pour ainsi dire le mouvement maccabéen. Au début on avait marché la main dans la main : Maccabées, Assidéens et Communauté de l'Alliance. Cette dernière avait un chef, « le Docteur de Justice », sorte d'Esdras, prêtre et scribe. A partir de 152, la communauté de l'Alliance fait sécession : elle résiste aux sollicitations de l'asmonéen Simon, le « Prêtre impie » : à une date liturgique précise, un certain Kippour, le Prêtre impie les aura mis en demeure de plier. Est-ce à cette date fatidique que se place la mort du « Docteur de Justice » ? La chose est possible. L'exode d'une partie des Sadoqites à Damas se placerait ici : Damas, aux mains des Séleucides hostiles aux Asmonéens, était un refuge sûr. L'exil de Damas a vu naître : *l'Ecrit de Damas* et sans doute le *Commentaire d'Habaquq*.

A leur retour dans la mère patrie, les exilés trouvèrent d'autres disciples du « Docteur de Justice », établis en marge de la société, organisés, ayant la communauté des biens et sans doute le célibat : c'est la secte essénienne de Qumrân qui s'y maintint jusqu'à la guerre de 66-70. Ne seraient-ce pas les légions de Vespasien, qui en mai 68 étaient à Jéricho, qui auraient anéanti la communauté-mère ? (p. 104). Plus de 7 siècles après la ruine du « monastère », les traditions sadoqites furent ressuscitées chez les Qaraïtes, qui découvrirent sans doute une des cachettes aux manuscrits que des fouilleurs actuels ont retrouvées. Il y a encore des Qaraïtes de par le monde : « la flamme allumée il y a plus de deux mille ans par le Docteur de Justice n'est pas encore éteinte » (p. 108).

A. Gelin, p. s. s.

A. GELIN. — **Les pauvres de Yahvé.** — In-16 de 184 p., 300 f. ; coll. « Témoins de Dieu » — Paris, Edit. du Cerf, 1954.

Les recherches de spiritualité biblique doivent se garder des synthèses qui seraient prématurées parce que trop vastes et qui, insuffisamment à l'écoute du texte sacré, en forceraient le sens. La méthode exégétique rigoureuse est ici indispensable. Les lecteurs de M. Gelin ne seront pas surpris de voir l'auteur l'employer avec une précision qui serait jugée à tort comme un luxe de détails encombrants ; c'est au contraire une précieuse leçon de méthode qu'il donne ainsi indirectement, et l'aspect technique de chaque page de cet ouvrage est une garantie et une loyauté : nous sommes en quête de la pensée de Dieu !

Or, la Bible ainsi écoutée, auscultée même, révèle une très grande richesse de vie intérieure par une étonnante continuité dans le progrès de la doctrine. Résumons en ceci l'apport précieux de M. G. Dans le peuple de Dieu, la pauvreté est d'abord un fait social, une plaie, qui, si elle apparaît parfois comme une punition, exige en tout cas des bien nantis qu'il y remédient : prophètes, livres de sagesse, textes de lois tendront à faire rétablir le juste équilibre entre classes dans une société que régit le Dieu équitable. Mais cette situation de fait, si intolérable qu'elle soit, se trouve éclairer, comme un symbole expressif, une situation spirituelle qui, depuis Sophonie et surtout l'Exil, apparaîtra comme essentielle à la vraie religion : le fidèle de Yahvé, dans le cadre de l'Alliance, doit se tenir devant son Dieu comme le « client » démuni qui attend tout de son maître ; cette attitude d'âme conditionnera, pour le petit « reste » des Juifs pieux, l'attente authentique du messianisme dépouillé de visées temporelles. Toute une lignée de ces « pauvres » spirituels apparaît ainsi dans la Bible : suivant l'exemple des lointains ancêtres, ce sont Jérémie, Job, le psalmiste, etc... et surtout celle qui, couronnant cet élan religieux, clôt l'Ancienne Alliance en ouvrant la Nouvelle, Marie, dont le « *Magnificat* » est le plus beau chant de la pauvreté biblique.

Jésus son fils, Messie des pauvres selon l'Ancien Testament, canonisa en quelque sorte cette ligne spirituelle : ainsi faut-il comprendre la Béatitude des pauvres (en Mt, v, 3 surtout) et ses imprécations contre les riches. Le vrai disciple devra donc avoir une « âme de pauvre », se laissant en tout soutenir et comme porter par Dieu, dont il a conscience de n'être que le « client » totalement démuni. Ainsi l'ont compris les saints ; n'est-ce pas l'exacte transcription de la pauvreté biblique et évangélique que donna Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus en sa voie d'enfance spirituelle ?

Quant à la pauvreté matérielle, le christianisme, qui ne canonise aucune situation sociale en tant que telle, y voit pour les riches une occasion de mieux aimer, le pauvre démuni étant un signe, un appel du Christ, et en cette pauvreté, si elle est bien vécue, une voie plus facile pour aller à Dieu.

Mais il y a plus. La pauvreté est en quelque sorte théologiquement inhérente à l'Incarnation ; aussi saint Paul parlant des abaissements du Christ, emploie-t-il le vocabulaire biblique de pauvreté (Phil., II, 6-8) ; et la pauvreté matérielle que le Christ voulut pour son lot n'est que le reflet visible de cette pauvreté essentielle et invisible que sa libre Incarnation lui imposa. C'est donc dans le mystère total du Christ que le double courant biblique de pauvreté s'éclaire et se rejoint.

Comment s'étonner dès lors que, des cénobites de Qumran [1] aux religieux liés par les trois vœux, les

[1] On lira avec grand intérêt les pages (p. 86-92) où M. G. recueille les premiers échos de la vie spirituelle d'une secte juive pratiquement contemporaine de Notre-Seigneur, et dont les découvertes récentes de la Mer Morte nous révèlent l'existence et la spiritualité.

âmes en quête de perfection aient cherché, pour mieux vivre selon Dieu, à joindre en leur vie à la pauvreté spirituelle, condition de la sainteté, la pauvreté matérielle, symbole, support, voir aiguillon de l'autre ? Vers cette synthèse tendait la notion biblique plénière de « pauvreté ». Aussi ne nous étonnons pas que l'Eglise contemporaine, vivant mieux de la Bible, soit si vivement consciente de l'irremplaçable valeur de la pauvreté.

M. G. a ainsi puissamment contribué à nous dire ce qu'est la vraie pauvreté, définie par le même Esprit-saint qui en suscite l'attrait dans les âmes. Il ne pouvait mieux parachever son enquête que par les textes excellents qui montrent la puissante continuité d'un élan religieux, d'Isaïe au P. Chevrier, de S. Basile au P. Voillaume.

LITURGIE

Q. — Pourriez-vous m'indiquer quelle place doit occuper S. Joseph dans une série d'invocations où on invoque un archange et des Apôtres ?

R. — Suivez l'ordre des litanies des saints : anges (S. Jean-Baptiste), S. Joseph, les Apôtres... C'est celui que demandent les rubriques du Missel (*Addit.* VI, 5 et 6) pour les oraisons impérées et de dévotion ; c'est pratiquement celui que donne le bréviaire (*Addit.*, II, 1, *d*) pour régler la préséance entre les fêtes.

Q. — L'*Ami* pourrait-il me dire si l'on peut célébrer la messe des *Présanctifiés* le Vendredi Saint à 15 heures ou même un peu plus tard dans la soirée si l'on ne peut à cette heure-là. Un de mes confrères agit de la sorte :

— 1° parce qu'il a ainsi plus de monde que le matin ;

— 2° parce que cette manière de faire respecte davantage la chronologie des divers événements de la Semaine sainte ;

— 3° parce que, paraît-il, Rome a interdit de reporter dans la soirée la messe du Jeudi Saint, mais qu'elle n'a rien dit pour la messe du Vendredi Saint ;

— 4° parce que la tendance générale est de reporter ces divers offices à l'heure de l'anniversaire des événements qu'ils rappellent. (Exemple : le Samedi Saint).

Que pense l'*Ami* de tout cela ?

R. — Tous les arguments, si excellents soient-ils, qu'on pourrait invoquer en faveur de la célébration de la fonction du Vendredi Saint dans l'après-midi ou la soirée de ce même jour tombent devant cette évidence : la décision appartient uniquement au Saint-Siège. Une réforme est peut-être souhaitable ; on y pense sans doute en haut lieu. Si des pasteurs d'âmes peuvent travailler à la faire aboutir, s'il leur est permis d'exprimer leurs desiderata, ils n'ont *pas à préjuger* des intentions du législateur, *ni à le devancer, encore moins à passer outre* aux décisions qu'il aura prises.

Le Saint-Siège a déjà autorisé, à titre d'expérience, la célébration de la vigile pascale. On ne peut s'appuyer sur ce fait pour retarder l'office des deux jours précédents, ou seulement celui du vendredi.

Un décret du 21 mars 1953 demande « *qu'on attende, et que pour le moment on n'innove rien* » en ce qui concerne la messe, le soir du Jeudi Saint. Par voie de conséquence, la même solution s'applique le Vendredi, bien que la messe des Présanctifiés ne soit pas un véritable sacrifice. Il faut aussi attendre, et ne rien innover, pour reprendre les termes de la S. C. des Rites. La fonction du Vendredi est d'ailleurs suivie, au chœur, des vêpres, lesquelles, à moins d'indult, ont lieu *avant midi*.

Notre confrère semble également oublier que la Constitution *Christus Dominus* ne lui donne pas directement le droit de dire la messe le soir : ce sont *les Ordinaires* qui sont juges de l'opportunité de cette célébration, à des jours et dans des circonstances bien déterminées. Il en est de même de la vigile pascale : la permission de l'Ordinaire est requise (*de locorum Ordinariorum judicio*, décret du 11 janvier 1952). Dans les deux cas, une autorisation générale suffit ; encore faut-il qu'elle ait été accordée. Rien n'ayant été dit pour l'office du Vendredi Saint, personne ne peut, de sa propre initiative, en retarder la célébration dans l'après-midi.

Q. — Quelle est la manière dont les fidèles doivent se comporter avant et après avoir reçu la communion ?

Des religieuses travaillant dans notre mission disent qu'elles ont reçu de leur Maison-Mère la directive de ne pas faire la génuflexion après avoir communié, parce que, disent-elles, Notre-Seigneur étant en elles, elles n'ont pas à génuflecter, que d'ailleurs, des Congrégations « à la page » enseignent de ne pas faire cette génuflexion.

J'ai cherché dans tous mes livres de liturgie (il est vrai qu'ils ne sont pas récents) j'ai posé le problème aux Pères du Grand Séminaire et nous n'avons rien trouvé concernant la manière dont doivent se comporter les fidèles avant et après la communion. La liturgie décrit très minutieusement comment les clercs doivent se comporter avant et après la communion, le prêtre distribuant la communion pendant sa messe se comporte exactement comme quand il la distribue avant sa messe, bien qu'il ait Notre-Seigneur en lui ; par contre s'il a le Saint Sacrement dans une lunule sur lui pour aller communier un malade il ne fait aucune génuflexion.

Je vous serais bien reconnaissant si vous vouliez bien m'éclairer là-dessus.

R. — Réglementer la liturgie et le cérémonial n'est pas de la compétence des religieuses, et la « Maison Mère » n'a pas de directives à donner sur ce point. A l'église, elles doivent obéissance au clergé, tout comme les simples fidèles (même s'il s'agit des églises ou oratoires de leur Institut).

L'*Ami* a publié... en 1927, quelques lignes sur la question de la génuflexion avant et après la communion. Nous rappelons son enseignement.

Les clercs qui reçoivent la communion à l'autel font la génuflexion avant d'y monter et *après en être descendus :* ceci, selon la plupart des auteurs, la pratique romaine et l'esprit des décisions de la S. C. des Rites (cf. n° 3975, ad I, 2°).

Les fidèles qui communient à la balustrade ne sauraient se dispenser des mêmes marques extérieures d'adoration envers le Saint-Sacrement, et les religieuses n'ont pas à remplacer la génuflexion par une simple inclination de tête (cf. S. R. C., 3402, ad I).

In casu, la génuflexion est parfaitement justifiée. Pourquoi l'omettre ? Parce que Notre-Seigneur est

présent dans les communiants ? Même alors, ils sont tenus aux signes *extérieurs* de respect envers les Saintes Espèces, visibles pour tous, et tout près d'eux. L'Eglise ne prescrit-elle d'ailleurs pas — comme vous l'avez fort justement relevé — au prêtre qui vient de communier sous l'espèce du pain de faire la génuflexion avant de prendre le Précieux Sang, et, s'il distribue la communion avec les hosties de la Réserve, après avoir ouvert le tabernacle et avant de le refermer ? La prétention des religieuses dont vous parlez est donc inadmissible : on cesse d'être « à la page » quand on s'écarte des règles tracées par l'Eglise...

Q. — Je suis aumônier d'une communauté de religieuses. Celle-ci reçoit, chaque année, *pendant le Carême,* la visite de la Révérende Mère Générale. A cette occasion une fête solennelle est organisée ; l'autel de la chapelle est couvert de fleurs comme aux plus grandes fêtes liturgiques (Pâques, Noël), et même, l'an dernier, l'ornement blanc a remplacé l'ornement violet, pour la messe, bien que ce fût un jour de férie.

L'aumônier demande dans quelle mesure il doit tolérer cette manière de faire. Il serait heureux d'avoir une ligne de conduite précise qu'il pourrait communiquer à la Supérieure le cas échéant.

R. — La visite d'une supérieure est jour de fête chez les religieuses. On comprend qu'en cette circonstance les sœurs, à l'exemple de Marthe, s'empressent et cherchent à témoigner à leur Mère leur amour et leur vénération. Leur joie se traduira par mille ingéniosités dont elles ont le secret. Des fleurs à profusion orneront la salle de communauté, où sera reçue l'illustre visiteuse. Jusque là, rien à redire, tout est parfait.

Faut-il pourtant que l'allégresse générale dépasse la mesure au point d'être l'occasion d'entorses aux règles liturgiques les plus formelles ? Cela paraît inconcevable. La joie commune ne dispense pas les religieuses de l'obéissance due à l'Eglise.

Quelqu'un est d'ailleurs là pour veiller à ce que les prescriptions liturgiques soient fidèlement exécutées : c'est l'aumônier. S'il ne doit pas s'immiscer dans le gouvernement intérieur et extérieur de la communauté, il a, par contre, la charge des fonctions liturgiques, et *tout ce qui touche à l'exercice du culte, dans la chapelle, est de son ressort exclusif* (compte tenu, évidemment, de l'ordo propre et des privilèges dont peuvent jouir les religiuses). Dans ce domaine, il est le maitre. Sans doute, laisse-t-il d'ordinaire à la sœur sacristine le soin de préparer les ornements, d'orner l'autel, etc., se fiant à sa compétence et à son bon goût. Mais il doit intervenir quand les choses ne se passent pas d'une façon normale. C'est ainsi qu'il s'opposera à la prétention des religieuses de mettre des fleurs à l'autel, comme s'il s'agissait d'une grande solennité liturgique, lors de la visite de la supérieure générale. Il n'acceptera pas de célébrer en blanc, pour le même motif, la messe d'une férie de carême.

Qu'à l'occasion d'une telle visite une messe soit dite pour remercier Dieu et implorer sa protection et son assistance sur la supérieure, rien de plus juste. Mais il ne faut pas perdre de vue que, dans le culte public, l'Eglise a toujours interdit un surcroît de solennité qui tendrait à honorer soit le célébrant, soit un assistant illustre, plutôt que le mystère ou le saint du jour.

Outre la défense formelle de mettre des fleurs aux autels, à la messe du temps en carême (sauf le 4e dimanche), il n'est donc pas conforme à l'esprit de la liturgie d'orner somptueusement l'église (la chapelle) pour honorer la présence d'une personnalité, si remarquable soit-elle.

Q. — Que doit faire un prêtre qui distribue la Sainte Communion *pendant* la messe *d'un autre* prêtre. *Variis modis... fit !*

1re Supposition : A. dit la messe. Après la communion de celui-ci, il commence à distribuer la communion. B. vient l'aider. B. doit-il donner la bénédiction après avoir fini (i. e. dire les prières, etc., prescrites par le Rituale, tit. V du Caput II) ?

2e. A. dit la messe et ne distribue pas la communion. Pendant cette messe, p. ex. après la consécration, B. vient distribuer la communion. Doit-il bénir, après coup, les communiants : *a*) toujours ? (i. e. malgré que le prêtre célébrant donne la bénédiction vers la fin de sa messe) ; *b*) si oui, que faire si le célébrant dit la messe de Requiem ; doit-il (B.) se conformer à la couleur de la messe et dans ce cas-ci ne pas donner la bénédiction ? (Cfr. Cap. II, Tit. V n° 13 du Rituale). Comme dans notre diocèse les communions sont nombreuses et risqueraient de prolonger de vingt minutes environ la durée de la messe, un ou deux autres prêtres commencent à distribuer la sainte Communion après ou même avant la consécration : l'autel et le tabernacle étant placé de manière qu'on puisse y arriver par derrière l'autel, *sans* déranger le prêtre à l'autel.

Je n'ai rien trouvé chez les auteurs qui puisse m'aider à trancher la question.

R. — Ad I. Le prêtre qui *aide* un confrère à distribuer la communion monte à l'autel quand le célébrant en est descendu, fait la génuflexion, prend un ciboire et, sans rien dire, se rend directement à la balustrade où il donne la communion de la manière accoutumée. En revenant à l'autel, il fait la génuflexion après avoir déposé le ciboire qu'il recouvre de son pavillon, et se purifie les doigts. Il n'a pas à dire les prières prévues par le rituel pour la distribution de la communion en dehors de la messe, ni à donner sa bénédiction, parce qu'il ne s'agit pas d'une cérémonie distincte de la messe.

Ajoutons que ce prêtre doit, par dessus le surplis, prendre l'étole blanche ou, de préférence, de la couleur de la messe, sauf s'il s'agit d'une messe de *Requiem*.

Ad 2. — Tout est à reprendre, ici, dans cette manière de distribuer la communion. Il n'est donc pas étonnant que vous ne trouviez aucun texte tranchant les questions que vous vous posez.

a) Le tabernacle ne doit avoir *qu'une porte*. dans sa partie qui regarde l'autel et non par derrière.

b) De quelque façon que procède le prêtre qui vient, par derrière, prendre le Saint Sacrement, il ne pourra accomplir correctement et dignement le cérémonial prévu par le Rituel lors de la distribution de la communion en dehors de sa messe. Il est prescrit, en effet, de déposer le ciboire sur un corporal préalablement étendu au milieu de l'autel, quand on vient de l'extraire du tabernacle, et une deuxième fois, après la cérémonie, avant de

le refermer et de le recouvrir de son pavillon. Tout ceci est impossible s'il n'y a pas, derrière le tabernacle, une table d'autel. Et où placera-t-on le couvercle du ciboire ? Peut-être cette table existe-t-elle ? Ceci est encore plus irrégulier, car deux autels ne peuvent pas être juxtaposés.

Ne parlons pas des autres rites, obligatoires pourtant (*Miscreatur...*, *Ecce Agnus Dei...*, bénédiction finale), qu'il serait étrange d'accomplir alors que le prêtre n'a pas devant lui les communiants...

c) Il est formellement interdit de procéder à la distribution de la sainte Eucharistie immédiatement après la consécration, *quelque grand que soit le nombre des communiants* (ratione concursus ingentis populi ; abusum esse interdicendum, S.R.C., 3348, ad 7), a fortiori avant. Les fidèles ne sont pas convoqués à l'église pour assister à la distribution de la sainte communion au cours de laquelle on célèbrera la messe. Ce n'est certes pas favoriser leur piété et leur participation attentive et intelligente au saint sacrifice que d'interposer entre eux et le célébrant un autre prêtre qui distribue la sainte Eucharistie. Le résultat le plus clair sera une grande confusion pendant la célébration des saints mystères.

d) D'autre part, cette pratique amène forcément le célébrant à commettre un certain nombre d'irrévérences extérieures envers le Saint Sacrement, présent à quelques pas derrière lui. Il y a malédification pour les assistants de constater qu'il ne prête aucune attention à Notre-Seigneur, tout proche, et à qui il tourne le dos.

* *

Comment résoudre la difficulté ? Voici brièvement exposés, trois moyens.

1° Le moment *normal* de la communion des fidèles se situe, pendant la messe, après celle du célébrant ; que tous les prêtres disponibles viennent aider ce dernier (comme il est dit plus haut, ad I). La cérémonie pourra s'accomplir avec célérité, sans pourtant tomber dans la précipitation. Elle fait d'ailleurs partie de la messe, et les non communiants n'ont pas à s'étonner de sa durée.

2° Si le nombre des prêtres n'est pas suffisant, qu'on attende la fin de la messe pour procéder à la distribution de la sainte Eucharistie, dès que les fidèles qui ne veulent pas communier se sont retirés.

3° On peut également transporter, avant la messe, le Saint Sacrement à un *autre autel* (assez éloigné, autant que possible, de celui où se célèbre la messe, pour ne pas trop gêner les assistants). C'est là que se présenteront les fidèles qui désirent communier.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

CARACTEROLOGIE ET MINISTERE PASTORAL

C'est une vérité essentielle du christianisme que chaque destinée individuelle répond à un dessein spécial de Dieu. Ce doit être également le souci de tout ministère pastoral d'imiter cette pédagogie divine et de tenir compte de l'individualité des consciences. Il n'y a pas de maladies, il n'y a que des malades, aiment à dire les médecins. On pourrait dire aussi que, d'une certaine manière, il n'y a pas de péchés, mais qu'il n'y a que des pécheurs. Au confessionnal, dans la direction spirituelle, au chevet des malades, le prêtre est toujours en présence de « cas » particuliers dont aucun n'est complètement identique à un autre. L'amour et, à plus forte raison, l'amour chrétien de charité consiste en définitive à accepter et à tenir compte de l'*autre* tel qu'il est dans son irréductible originalité. Pareillement, se sentir compris et aimé, c'est avoir cette assurance intérieure que quelqu'un a su, par une intuition sûre, découvrir en nous cette part de nous qui n'est qu'à nous et qui est incommunicable.

On parle beaucoup de nos jours d'enseignement individualisé. Claparède a lancé l'idée de l'école « sur mesure » et Bouchet a écrit un gros volume pour dénoncer les méfaits de la pédagogie désincarnée.

La théologie pastorale manifeste aujourd'hui des préoccupations analogues. Elle commence à faire son profit des études si nombreuses de psychologie différentielle qui ont vu le jour durant ces dernières années. La caractérologie et la psychiatrie lui apportent des lumières nouvelles. Que l'on songe, par exemple, à l'intérêt que présentent ces sciences pour déterminer le degré de culpabilité subjective d'une faute ou pour établir une typologie des différentes catégories de pénitents.

Il est précisément une catégorie de personnes, dont le nombre va, semble-t-il, sans cesse grandissant et qui posent pour le prêtre des problèmes délicats dans l'exercice de son ministère pastoral : ce sont tous ces demi-malades du psychisme, dont l'état n'est pas assez grave pour nécessiter l'internement, mais dont le déséquilibre mental est cependant assez prononcé pour qu'ils soient une cause perpétuelle de frictions et de troubles dans le milieu où ils vivent. Circonstance aggravante et peut-être inattendue, ces demi-malades se rencontrent fréquemment, au dire des psychiatres les plus sérieux, parmi les personnes qui occupent des fonctions élevées ou dont le nom, en littérature, en art, en politique, est connu.

Le livre récent du P. Verdun, *Le Péril mental*[1], attaque ce problème de face. Des constatations de l'auteur se dégagent plusieurs conclusions qui bouleversent certaines opinions communément reçues et qui font réfléchir, d'autant plus qu'elles émanent d'une plume des plus autorisées. Le P. Verdun, ancien médecin des Hôpitaux de Paris et actuellement professeur à l'Institut catholique de Paris, possède, en effet, le rare privilège d'avoir à la fois une culture et une pratique médicales et une culture théologique complètes. Aussi comprend-on que les éloges les plus flatteurs qui lui viennent du monde de la médecine, de la psychiatrie, de la psychologie, de l'anthropologie, de la criminologie et même de la haute administration. Un recenseur américain écrit dans une revue d'outre-Atlantique que ce livre est appelé à devenir sous peu l'un des *best-sellers* dans son pays.

[1] Dr Maurice VERDUN, S. J. **Le Péril mental.** In-8 de 348 p., 60 grav. hors-texte, 1200 fr. Paris, Lyon, Vitte, 1954.

Pour en revenir au ministère pastoral, le Père Verdun met incontestablement entre les mains des prêtres un précieux instrument de diagnostic des âmes. En lisant les portraits psychologiques qu'il brosse de sa plume alerte et laconique, on ne peut s'empêcher de penser à telle ou telle personne que l'on connaît ou même à faire par devers soi quelques utiles réflexions personnelles.

A côté des enthousiastes, tour à tour excités et déprimés, voici que se présentent dans cette brillante galerie de portraits, les impressionnables, les renfermés, de sociabilité difficile, les passionnés violents et sentimentaux à l'humeur impulsive et opiniâtre, les infatués et les insatisfaits à l'esprit faux (ceux qu'on est obligé parfois de renvoyer des séminaires à cause de leur « manque de jugement »), les obsédés anxieux parmi lesquels se rangent les scrupuleux, les obsédés voluptueux (toxicomanes, dipsomanes, fumeurs invétérés, obsédés sexuels), les grincheux intérieurement déchirés et insatisfaits, les criminels et les délinquants.

Comme le note le professeur Jean Lhermitte dans la préface qu'il a écrite à cet ouvrage, le P. Verdun ne s'est pas limité à reproduire les descriptions des modes pathologiques connus des médecins, il a été plus avant en cherchant et dépistant chez les conducteurs de peuples, chez les hommes qui ont marqué profondément dans la politique, la littérature, l'art et même les religions, ces constitutions ou ces dispositions funestes à l'équilibre de l'esprit.

Mais le dessein de l'auteur n'est pas seulement d'alerter et d'instruire. Il voudrait concourir à l'extinction progressive de ce fléau social qu'est l'accroissement des déséquilibrés de la vie mentale. Parmi les mesures qu'il propose, le dépistage précoce des prédisposés occupe la première place. Il nous fournit lui-même une technique d'analyse nouvelle, précise et féconde en résultats pratiques.

Le livre du P. Verdun, enrichi d'une soixantaine d'illustrations hors-texte, présente donc le plus haut intérêt pour ceux qui ont à s'occuper des âmes. Les supérieurs de maisons religieuses et, en général, tous ceux qui, à un titre quelconque, ont à orienter les autres sur le chemin de leur vocation ou de leur profession, y trouveront des directives à la fois sûres et concrètes.

E. MARMY.

Comptes rendus bibliographiques

Auguste DEMOMENT. — **Un grand inventeur. Le Comte de Chardonnet (1839-1924).** — In-8 de 328 p., illustré, 915 f. — Paris, Edit. de La Colombe, 1953.

Son nom demeure inconnu de la plupart des Français et surtout des Françaises qui lui doivent pourtant une invention dont elles sont à peu près toutes bénéficiaires : la soie artificielle aujourd'hui désignée sous le nom de « rayonne ». C'est « chardone » qu'elle faillit d'ailleurs se nommer, du nom de son créateur. Ainsi en avaient décidé en 1930 les fabricants lyonnais, à l'unanimité. Mais un mois après cette adoption, un gros producteur américain lançait pour désigner ce textile, le mot « *rayon* », au sens assez vague de « qui rayonne, qui a de l'éclat ». Une Fédération internationale, d'ordre plus ou moins politique, créée à Lyon puis transplantée à Barcelone rejeta définitivement le mot français en faveur du mot américain. Aussi non sans humour le biographe du Comte de Chardonnet propose-t-il en compensation l'emploi du verbe « chardonner » pour désigner l'action d'un homme qui travaille longuement et sans profit personnel à la perfection d'une œuvre.

Ancien élève de Polytechnique, maire de Charette (Isère), agent de liaison entre le comte de Chambord et don Carlos pendant la deuxième guerre carliste (1872-1876), membre de l'Institut en 1919, président de l'Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Besançon, le comte de Chardonnet, né à Besançon en 1839, n'est pas seulement l'inventeur de cette soie artificielle (Gergy, Saône-et-Loire, 1883) dont les applications multiples devaient aboutir à la récente création du nylon. Il a inventé la photographie dans l'obscurité, un procédé d'homologation des distances adopté aujourd'hui dans l'aviation, un moteur pour la marine, un bâti d'automobile qui est à l'origine des camions. Il a pris une cinquantaine de brevets d'inventions et perfectionnements. Il est l'auteur de travaux sur les poudres sans fumée, les rayons ultra-violets, les opérés de la cataracte, le téléphone, la radio. Il s'est, en outre, préoccupé du sort des ouvriers et ouvrières, des vieillards, des malheureux. Il a construit l'église de Charette, fondé des usines en France, en Suisse, en Belgique, en Hongrie, en Angleterre. En pleine grande guerre, cette dernière lui décernait la médaille de Perkin.

Il connut aussi d'affreux revers de fortune qui l'acculèrent à une lamentable faillite. Il se vit chassé de ses usines bisontine et hongroise, dut aliéner la plupart de ses propriétés et vint mourir à Paris en 1924, ruiné, mais secouru, les dernières années, par la générosité d'industriels lyonnais. A noter l'aide admirable qu'il rencontra de la part de sa femme et de sa fille qui le soutinrent énergiquement dans ses épreuves, la fidélité de ses meilleurs collaborateurs dont le père de son actuel biographe, la réhabilitation dont il fut l'objet par l'érection de monuments à Lyon et à Besançon, une exposition rétrospective en cette dernière ville, et les fêtes qui l'associèrent aux frères Lumière en 1936.

Remercions le P. Auguste Demoment, S. J., archiviste de la Province de Lyon, d'avoir campé d'une façon si vivante et révélé à la plupart de ses compatriotes la belle figure du savant que l'Angleterre, moins oublieuse des véritables gloires, nomme couramment : « The Father of Rayon Industry ».

R. P. BRUCCULERI, S. J. — **Problemi dell'ora.** — In-16 de 176 p., 500 lire. — Rovigo (Italie), Istituto padano di arti grafiche, 1953.

Il s'agit ici des problèmes sociaux, examinés au point de vue moral, tels qu'ils se posent dans le monde entier et spécialement en Italie : surpeuplement, avènement des démocraties, législations sur le travail, cogestion des entreprises, salaire, morale marxiste, tels sont les principaux sujets traités dans les 9 chapitres de cet ouvrage bien documenté, bien pensé, bien rédigé.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 6 aprilis 1954

G. MICHEL, *vic. gén.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gil LANGRES (Haute-Marne)